

Judith Butler

Rassemblement

Pluralité, performativité et politique



à venir

fayard

Avec le soutien du
CNL

Judith Butler

Rassemblement

Pluralité, performativité et politique

Traduit de l'anglais (États-Unis) par Christophe Jaquet

Fayard

DU MÊME AUTEUR EN LANGUE FRANÇAISE

Dépossession, avec Athena Athanasiou, traduction de Charlotte Nordmann, Zurich, Éditions Diaphanes, coll. « Transpositions », 2016.

Qu'est-ce qu'une vie bonne ?, préface et traduction de Martin Rueff, Paris, Payot & Rivages, coll. « Manuels Payot », 2014.

Vers la cohabitation : judéité et critique du sionisme, traduction de Gildas Le Dem, Paris, Fayard, coll. « Histoire de la pensée », 2013.

Sujets du désir : réflexions hégéliennes en France au ^{xx}e siècle, traduction de Philippe Sabot, Paris, PUF, coll. « Pratiques théoriques », 2011.

Ce qui fait une vie : essai sur la violence, la guerre et le deuil, traduction de Joëlle Marelli, Paris, Zones, 2010.

Sois mon corps : une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel, avec Catherine Malabou, Paris, Bayard, 2010.

Ces corps qui comptent : de la matérialité et des limites discursives du « sexe », traduction de Charlotte Nordmann, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.

L'État global, avec Gayatri C. Spivak, traduction de Françoise Bouillot, Paris, Payot & Rivages, coll. « Essais », 2007 ; rééd. coll. « Petite Bibliothèque Payot », 2009.

Le récit de soi, traduction de Bruno Ambroise et Valérie Aucouturier, PUF, coll. « Pratiques théoriques », 2007.

Défaire le genre, traduction de Maxime Cervulle, Paris, Éditions Amsterdam, 2006, 2012.

Humain, inhumain : le travail critique des normes, traduction de Jérôme Vidal et Christine Vivier, Paris, Éditions Amsterdam, 2005.

Trouble dans le genre : le féminisme et la subversion de l'identité, préface d'Éric Fassin, traduction de Cynthia Kraus, Paris, La Découverte, 2005 ; rééd. coll. « Poche/Sciences humaines et sociales », 2006.

Vie précaire : les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001, traduction de Jérôme Rosanvallon et Jérôme Vidal, Paris, Éditions Amsterdam, 2005.

Le pouvoir des mots : discours de haine et politique du performatif, traduction de Charlotte Nordmann, Paris, Éditions Amsterdam, 2004, 2008.

Antigone : la parenté entre vie et mort, traduction de Guy Le Gaufey, Paris, Éditions Epel, coll. « Les grands classiques de l'érotologie moderne », 2003.

Marché au sexe, avec Gayle S. Rubin, traduction de Flora Bolter et Éliane Sokol, Paris, Éditions Epel, coll. « Les grands classiques de l'érotologie moderne », 2002.

La Vie psychique du pouvoir : l'assujettissement en théories, préface de Catherine Malabou, traduction de Brice Matthieussent, Paris, Éditions Léo Scheer, coll. « Non & Non », 2002.

Ce livre est publié dans la série « à venir » dirigée par Geoffroy de
Lagasnerie

Couverture : Stéphanie Roujol
Illustration : Hans Hartung, *T1955-23*, 1955 (162 × 121cm, huile sur
toile), collection Fondation Hartung-Bergman © Adagp, Paris

Titre original : *Notes Toward A Performative Theory of Assembly*
© 2015 by the President and Fellows of Harvard College.
Published by arrangement with Harvard University Press.
© Librairie Arthème Fayard, 2016, pour la traduction française.

ISBN : 978-2-213-70275-9
Dépôt légal : novembre 2016

Introduction

Depuis cet hiver 2011 où des foules sont descendues en masse sur la place Tahrir, les formes et les effets du rassemblement public ont suscité un regain d'intérêt chez les chercheurs et chez les activistes. La question est tout à la fois très ancienne et très actuelle. Des groupes se rassemblant soudainement en nombre peuvent être une source d'espoir autant que de peur, et de même qu'il y a de bonnes raisons de craindre les dangers de l'action de la foule, il y en a d'excellentes pour discerner le potentiel politique que peuvent receler ces rassemblements imprévisibles. En un sens, les théories démocratiques, même quand elles affirment l'importance de l'expression de la volonté populaire, y compris sous ses formes les plus incontrôlées, ont toujours redouté « la foule ». Il existe sur le sujet une vaste littérature, qui mobilise des auteurs aussi divers qu'Edmund Burke et Alexis de Tocqueville, qui se sont demandé, tout à fait explicitement, si les structures étatiques démocratiques étaient capables de survivre à l'expression débridée de la souveraineté populaire et si le pouvoir du peuple ne débouchait pas nécessairement sur la tyrannie de la majorité. Cet ouvrage ne cherche pas à réexaminer ni à trancher ces débats, qui tiennent une grande place dans la théorie démocratique. Il souhaite seulement montrer que les débats sur les manifestations populaires sont généralement dominés soit par la peur du chaos, soit par l'espoir d'un avenir radicalement nouveau, même si, parfois, la peur et l'espoir se chevauchent de façon complexe.

Si j'insiste sur ces tensions récurrentes de la théorie démocratique, c'est pour souligner qu'il existe depuis toujours une certaine scission entre la forme politique de la démocratie et le principe de souveraineté

populaire, car les deux notions ne sont pas identiques. Il est même important de les séparer si nous voulons comprendre comment certaines expressions de la volonté populaire peuvent mettre en question une forme politique qui se donne le nom de démocratie alors même que des critiques le lui contestent. Le principe est simple et bien connu, mais les présupposés sur lesquels il repose sont encore controversés. On pourrait désespérer de ne jamais pouvoir décider quelle est la forme qui convient à la démocratie et se contenter d'admettre la polysémie du mot. On pourrait envisager la question d'un point de vue purement nominaliste et dire que les démocraties sont constituées de toutes les formes politiques qui se donnent le nom de démocratie ou qui sont habituellement appelées des démocraties. Mais si et quand un ordre politique qualifié de démocratie est entraîné dans une crise par un collectif rassemblé ou organisé qui affirme être la volonté populaire, représenter le peuple et offrir un projet de démocratie plus réelle et plus substantielle, alors la signification même de la démocratie devient le sujet d'une lutte ouverte, qui ne prend pas toujours la forme d'une délibération. Sans trancher la question de savoir quels rassemblements populaires sont « véritablement » démocratiques et lesquels ne le sont pas, nous pouvons observer, dès le départ, que la lutte autour du mot « démocratie » caractérise de façon dynamique une large diversité de situations politiques. Le nom donné à cette lutte est d'une importance d'autant plus grande qu'il arrive parfois qu'un mouvement soit qualifié d'antidémocratique, voire de terroriste, et qu'en d'autres circonstances ou d'autres contextes, le même mouvement soit considéré comme une action du peuple visant à réaliser une démocratie plus substantielle et plus inclusive. La roue, dans ce domaine, peut tourner assez vite, et quand certaines alliances stratégiques nécessitent, selon les circonstances, de qualifier un groupe tantôt de « terroriste », tantôt « d'allié démocratique », on voit que la « démocratie », en tant qu'appellation, peut facilement être utilisée comme un terme discursif purement stratégique. Ainsi, en dehors des nominalistes pour qui les démocraties sont les formes de gouvernement appelées démocraties, on voit qu'il existe des stratèges du langage qui recourent aux modes du discours public, du marketing et de la propagande pour dire quels États et quels mouvements populaires seront ou ne seront pas qualifiés de démocratiques.

Il serait bien sûr tentant d'affirmer qu'un mouvement démocratique est par définition un mouvement appelé par ce nom ou qui se donne lui-même ce nom, mais ce serait renoncer à la question de la démocratie

elle-même. Si la démocratie suppose le pouvoir d'autodétermination, il ne s'ensuit pas que tout groupe décidant lui-même qu'il est représentatif puisse prétendre à raison être « le peuple ». En janvier 2015, Pegida (les Patriotes européens contre l'islamisation de l'Occident), un parti allemand ouvertement anti-immigration, affirmait « nous sommes le peuple », et cette auto-désignation cherchait précisément à exclure les immigrés musulmans de l'idée opérative de la nation (ce parti s'associait ici à une formule ayant joui d'une grande popularité en 1989, donnant alors une couleur bien sombre à l'« unification » de l'Allemagne). Angela Merkel a répondu en disant : « L'islam fait partie de l'Allemagne », à peu près au moment où le chef de Pegida, dont une photo de lui déguisé en Hitler venait d'être publiée dans les médias, était obligé de démissionner. Un incident comme celui-ci soulève une question centrale : qui est vraiment « le peuple » ? Et par quelle opération de pouvoir discursif est-il possible à tel ou tel moment de circonscrire « le peuple », et dans quel dessein ?

Le peuple n'est pas une population donnée. Il est constitué par des lignes de démarcation que nous établissons implicitement ou explicitement. Ainsi, de même qu'il nous faut vérifier que telle ou telle manière de définir « le peuple » est inclusive, nous ne pouvons désigner les populations exclues que par une autre démarcation. Dans ces conditions, l'autoconstitution devient particulièrement problématique. Tous les efforts discursifs visant à définir qui est « le peuple » n'aboutissent pas. L'affirmation est souvent un pari, une tentative d'hégémonie. Et quand un groupe, un rassemblement ou une collectivité organisée se donne ce nom, « le peuple », il manipule le discours dans un certain sens, il fait des hypothèses sur qui est inclus et qui ne l'est pas, et ce faisant, involontairement, il renvoie à une population qui n'est pas, elle, « le peuple ». Ainsi, lorsque s'intensifie la lutte pour décider qui appartient au « peuple », un groupe oppose sa version du « peuple » aux personnes qui sont en dehors, qui sont considérées comme une menace pour « le peuple » ou qui refusent cette version proposée du « peuple ». Nous avons donc : 1) ceux qui cherchent à définir le peuple (un groupe plus petit que le peuple qu'il cherche à définir) ; 2) le peuple ainsi défini (et délimité) par l'effet de ce pari discursif ; 3) les gens qui ne sont pas « le peuple » ; et 4) ceux qui essaient d'établir ce dernier groupe comme appartenant au peuple. Même quand nous disons « tout le monde », dans un effort pour définir un groupe universellement inclusif, nous faisons encore des hypothèses implicites sur qui peut être inclus, et nous ne pouvons donc guère dire mieux que Chantal Mouffe et

Ernesto Laclau, lorsqu'ils montrent de façon si éclairée que toute idée d'inclusion repose nécessairement sur une « exclusion constitutive¹ ».

Le corps politique est défini comme une unité qu'il ne peut jamais être. Il ne faut pourtant pas en tirer de conclusion cynique. Ceux qui, se réclamant de la *Realpolitik*, admettent que puisque toute formation du « peuple » est partielle, cette partialité doit être acceptée comme un fait de la politique, se heurtent évidemment à ceux qui dénoncent et combattent ces formes d'exclusion, et pour qui, bien qu'ils sachent souvent que l'inclusion totale n'est pas possible, la lutte doit continuer. Il y a au moins deux raisons à cela : d'un côté, un grand nombre d'exclusions existent sans même qu'on le sache, car l'exclusion est souvent naturalisée, considérée comme un « état des choses » et non comme un problème explicite ; de l'autre, l'inclusivité n'est pas le seul objectif de la politique démocratique, en particulier quand celle-ci se veut radicale. Certes, il est vrai que toute version du « peuple » excluant une partie de la population n'est pas inclusive et ne peut donc pas être représentative. Il est cependant vrai, également, que toute définition du « peuple » implique un acte de démarcation qui trace une ligne, généralement sur la base de la nationalité ou par rapport à l'histoire de l'État-nation concerné, et que cette ligne devient immédiatement une frontière contestée. Autrement dit, jamais « le peuple » n'est possible sans qu'une frontière discursive ne soit tracée quelque part, en fonction des communautés raciales ou linguistiques, des affiliations politiques ou des États-nations existants. D'une façon ou d'une autre, l'action discursive visant à établir « le peuple » d'une manière ou d'une autre est une demande de reconnaissance de frontière, qu'il s'agisse de la frontière d'une nation ou de la frontière d'une catégorie de personnes réputées « reconnaissables » en tant que peuple.

C'est pourquoi l'une des raisons pour lesquelles l'inclusivité n'est pas le seul objectif de la démocratie, et en particulier de la démocratie radicale, est que la politique démocratique doit se poser la question de savoir qui est considéré comme appartenant au « peuple » ; elle doit se demander de quelle manière est mise en acte la démarcation qui met en avant les personnes comptant comme « peuple » et qui consigne à l'arrière-plan, à la marge, à l'oubli, les personnes ne comptant pas comme « peuple ». L'objet de la politique démocratique n'est pas seulement d'étendre la reconnaissance également à tous, mais plutôt de comprendre que ce n'est qu'en changeant la relation entre qui est « reconnaissable » et qui est « non reconnaissable » que 1) l'égalité pourra être comprise et recherchée, et que 2) « le peuple » pourra faire l'objet

d'une définition plus élaborée. Car même quand une certaine forme de reconnaissance est étendue à *toutes* les personnes, un principe actif demeure : il y a une région immense de personnes qui restent non reconnaissables, et ce différentiel de pouvoir se reproduit chaque fois qu'est étendue cette forme de reconnaissance. Paradoxalement, quand certaines formes de reconnaissance sont étendues, la région du non-reconnaissable se maintient et s'étend même en conséquence. La conclusion que l'on peut ici tirer, c'est que les formes explicites et implicites d'inégalité qui sont parfois reproduites par des catégories fondamentales comme l'inclusion et la reconnaissance doivent être considérées comme faisant partie d'une lutte démocratique temporellement ouverte. On peut en dire autant des politiques controversées de la frontière, sous leurs formes implicites ou explicites, que suscitent les manières les plus communes, et réputées les plus évidentes, de parler du peuple, de la population, de la volonté populaire. L'examen de la persistance des forces d'exclusion nous ramène au processus de désignation et de redésignation, et nous oblige à renouveler ce que nous voulons dire par « le peuple », et ce à quoi nous pensons lorsque nous invoquons ce mot.

Le problème de la démarcation introduit une autre dimension, car tous les actes discursifs visant à reconnaître ou à ne pas reconnaître le peuple ne sont pas explicites. Leur pouvoir est, dans une certaine mesure, performatif. Autrement dit, ils établissent des distinctions politiques, parmi lesquelles l'exclusion et l'inégalité, sans forcément les nommer. Quand nous disons que l'inégalité est « effectivement » reproduite quand « le peuple » n'est que partiellement ou même « totalement » reconnaissable en fonction de critères nationaux restrictifs, alors nous affirmons que la définition du « peuple » ne fait pas que désigner qui est le peuple. L'acte de délimitation agit en fonction d'une forme performative de pouvoir qui pose un problème démocratique essentiel, même si – ou, plus exactement, même quand – il en fournit le mot-clef : « le peuple ».

Nous pourrions nous attarder encore sur ce problème discursif, car la question de savoir si « le peuple » est constitué des mêmes personnes que celles qui expriment « la volonté populaire », et si ces actes d'auto-désignation relèvent de l'autodétermination ou même d'une expression valide de la volonté populaire reste ouverte. L'idée d'autodétermination est également en jeu ici, tout comme, implicitement, celle de souveraineté populaire. Si important qu'il soit de clarifier ce lexique de la théorie démocratique – en particulier à la lumière des débats sur la

question de savoir si les rassemblements et les manifestations du Printemps arabe, le mouvement Occupy ou les manifestations contre la précarité peuvent être considérés comme des exemples véritables et prometteurs de volonté populaire, de volonté du peuple –, la ligne directrice de cet ouvrage est qu'il ne faut pas les considérer seulement comme la version du peuple qu'ils mettent explicitement en avant, mais à partir des rapports de pouvoir à travers lesquels ils sont mis en acte². Ces mouvements, quand ils restent extraparlimentaires, sont toujours éphémères. Et lorsqu'ils prennent de nouvelles formes parlementaires, ils risquent de perdre leur caractère de volonté populaire. Les rassemblements populaires se forment de façon imprévisible et se dissolvent de façon volontaire ou involontaire, et ce caractère éphémère va, je crois, de pair avec leur fonction « critique ». Tout comme l'expression collective de la volonté populaire peut remettre en question la légitimité d'un gouvernement affirmant représenter le peuple, elle peut aussi se perdre dans les formes de gouvernement qu'elle soutient et qu'elle institue. En même temps, les gouvernements se font et se défont en raison d'actions du peuple, ce qui fait que ces actions concertées sont elles-mêmes éphémères : ce peut être le retrait d'un soutien, qui défait la prétention du gouvernement à la légitimité, mais aussi la constitution de formes nouvelles de pouvoir. Quand la volonté populaire persiste dans les formes qu'elle a instituées, il lui faut veiller à ne pas elle-même s'y perdre, si elle veut conserver le droit de retirer son soutien à une entité politique qui s'avère incapable de conserver sa légitimité.

Comment, dès lors, penser ces rassemblements éphémères et critiques ? La première idée qui s'impose ici, c'est qu'il est important que des corps se rassemblent, et que les significations politiques mises en acte par les manifestations ne se limitent pas à celles du discours, que celui-ci soit oral ou écrit. Toute action incarnée a un sens qui n'est *stricto sensu* ni discursif ni prédiscursif. Autrement dit, les rassemblements signifient avant et hors de toute revendication. Les assemblées silencieuses signifient en excès de tout ce qui est dit ou écrit à leur sujet. Ces formes de performativité corporelles et plurielles, même si elles sont nécessairement partielles, sont des éléments d'une grande importance pour toute compréhension de ce qu'est « le peuple ». Tout le monde ne peut pas apparaître sous une forme corporelle, et beaucoup de personnes qui sont empêchées d'apparaître ou qui opèrent à travers des réseaux virtuels ou numériques ne font pas moins partie du « peuple », ici défini précisément par le fait d'être empêché d'apparaître corporellement dans la « sphère publique », ce qui nous oblige à

reconsidérer la manière restrictive dont « la sphère publique » est définie, sans regard critique, par ceux qui supposent un accès libre à une plateforme désignée et le droit d'y apparaître. La mise en acte prend ici un second sens, à la lumière des formes incarnées d'action et de mobilité qui signifient en excès de tout ce qui peut être dit. Si l'on examine la raison pour laquelle la liberté de rassemblement est séparée de la liberté d'expression, on comprend que c'est parce que le droit qu'ont les personnes de se rassembler est précisément, en soi, une prérogative politique d'une grande importance, et qui est tout à fait distincte du droit de dire ce qu'elles ont à dire une fois qu'elles sont rassemblées. Le rassemblement signifie en excès de ce qui est dit, et ce mode de signification est une mise en acte corporellement concertée, une forme plurielle de performativité.

Nous pourrions être tentés, en vertu de vieilles habitudes, de dire : « Mais si cela signifie, c'est forcément discursif », et c'est peut-être vrai. Mais cette objection, si solide soit-elle, ne permet pas de rendre compte du rapport antithétique entre les formes de performativité linguistique et les formes de performativité corporelle. Ces formes se chevauchent, elles ne sont pas totalement distinctes sans être pour autant identiques. Comme l'a montré Shoshana Felman, même l'acte de parole est impliqué dans les conditions incarnées de l'existence³. La vocalisation, l'expression vocale, a besoin d'un larynx ou d'une prothèse technique. Et parfois, ce que nous signifions par le moyen de l'expression est tout à fait différent de l'objet explicite de l'acte de parole lui-même. Si la performativité a souvent été associée à la performance individuelle, il peut être utile de réexaminer les formes de performativité qui n'opèrent que sous la forme d'une action coordonnée, dont la condition et l'objectif sont la reconstitution de formes plurielles de capacité d'agir (*agency*) et de pratiques sociales de résistance. Ainsi, le mouvement, l'immobilité, la place où se range mon corps dans l'action d'autrui ne sont ni mon action ni la sienne : c'est quelque chose qui se passe en vertu de la relation entre nous, qui naît de cette relation, hésitant entre le je et le nous, et qui cherche à la fois à préserver et à disséminer la valeur générative de cette ambiguïté, une relation active et délibérément soutenue, une collaboration qui n'est ni une fusion, ni une confusion hallucinatoire.

La thèse de ce livre est qu'agir de concert peut être une forme incarnée de contestation des puissants présumés qui sont à la base des conceptions dominantes de la politique. Le caractère incarné de ce

questionnement opère au moins de deux façons : d'un côté, la contestation est mise en acte par une grève, un rassemblement, ou l'occupation d'un espace public ; de l'autre, beaucoup de manifestations dont la précarité est la condition motrice ont pour objet les corps. Après tout, il y a une force déictique du corps qui arrive avec d'autres corps dans une zone ayant une visibilité médiatique : c'est *ce* corps, ce sont *ces* corps qui ont besoin d'un emploi, d'un abri, de nourriture, de soins de santé, d'une vision de l'avenir qui ne soit pas seulement celle d'une dette insurmontable ; c'est *ce* corps, ce sont *ces* corps ou des corps *comme* ce ou ces corps qui vivent dans des conditions de précarité accélérée, avec des infrastructures détruites, et dont la vie est en danger.

En un sens, mon objectif est de souligner les évidentes sous-conditions devant lesquelles l'évidence même s'efface : il y a des moyens d'exprimer et de manifester la précarité qui engagent des actions corporelles et des formes de liberté expressive relevant en propre du rassemblement public. D'aucuns ont soutenu que le mouvement Occupy n'avait finalement réussi qu'à faire sortir des gens dans les rues et faciliter l'occupation d'espaces dont le statut public était contesté par une privatisation croissante. Parfois, ces espaces sont contestés parce qu'ils sont littéralement bradés à des investisseurs privés (la place Taksim ou le parc Gezi, à Istanbul) ; d'autres fois, ils sont fermés aux rassemblements publics au nom de la « sécurité » ou de la « santé publique ». Les objectifs affichés de ces rassemblements sont très variables : l'opposition à un régime despotique ou sécuritaire, au nationalisme, au militarisme, à l'injustice économique, à l'inégalité des droits de citoyenneté, à l'apatridie, aux dégâts écologiques, à l'intensification de l'inégalité économique et l'accélération de la précarité. D'autres fois encore, un rassemblement cherche explicitement à contester le capitalisme ou le néolibéralisme, dans un de leurs nouveaux développements ou une de leurs nouvelles variantes, ou, en Europe, à s'opposer aux mesures d'austérité, ou encore, au Chili et ailleurs, à combattre la destruction de l'enseignement supérieur public⁴.

Bien sûr, il s'agit de rassemblements et d'alliances très divers, et je ne crois pas qu'on puisse expliquer d'une manière univoque les formes les plus récentes de manifestation et d'occupation publique, qui sont liées, plus largement, à l'histoire et au principe du rassemblement public. Ce ne sont pas des permutations de la multitude, mais elles ne sont pas non plus si déconnectées les unes des autres qu'il soit impossible de dessiner entre elles un certain nombre de liens. Les

historiens du droit et de la société devraient faire ici un peu de recherche comparée, et j'espère qu'ils s'y emploieront à la lumière des formes récentes de rassemblement. De mon point de vue, plus limité, je veux simplement dire que lorsque des corps se rassemblent dans une rue, sur une place ou dans d'autres espaces publics (y compris virtuels), ils exercent un droit pluriel et performatif à apparaître, un droit qui affirme et institue le corps à l'intérieur du champ politique, et qui, dans sa fonction expressive et significative, livre une exigence corporelle : celle de conditions sociales, économiques et politiques plus vivables, qui ne soient plus affectées par des formes provoquées de précarité.

À une époque où l'économie néolibérale structure de plus en plus les institutions et les services publics, y compris l'école et l'université, et où de plus en plus de gens perdent leur logement, leur retraite et toute perspective d'emploi, nous devons faire face, de façon inédite, à l'idée selon laquelle certaines populations sont désormais considérées comme jetables⁵. Soit il n'y a pas de travail du tout, soit c'est un travail de très courte durée ou une forme de travail postfordiste, c'est-à-dire un travail flexible et qui repose sur l'interchangeabilité et la jetabilité des personnes employées. Ces évolutions, favorisées par les attitudes actuelles en matière d'assurance maladie et de protection sociale, montrent que c'est la rationalité du marché qui décide quelles sont les personnes dont la vie et la santé doivent être protégées et quelles sont celles qui ne doivent pas l'être. Bien sûr, il y a une différence entre les politiques qui visent ouvertement la mort de certaines populations et celles qui se contentent de produire des conditions de négligence systématique qui laissent effectivement des personnes mourir. Foucault nous a aidés à comprendre cette distinction, lorsqu'il évoque les stratégies spécifiques du biopouvoir, ce management de la vie et de la mort qui n'a plus besoin d'un souverain qui décide et réponde explicitement à la question de qui a le droit de vivre et de mourir⁶. Achille Mbembe a même approfondi cette distinction avec son concept de « nécro-politique ».

Nous en avons vu une belle illustration lors d'une réunion du Tea Party, aux États-Unis, durant laquelle le représentant au Congrès Ron Paul a déclaré que les personnes souffrant d'une maladie grave et incapables de se payer une assurance-maladie, ou qui « choisissaient » de ne pas la payer, puisque ce sont ses mots, n'avaient plus qu'à mourir. Aux dires des médias, un cri de joie a retenti, à ce moment-là, dans la foule. Ce devait être, je suppose, le genre de cri joyeux qui accompagne généralement l'entrée d'un pays en guerre ou toute autre forme de

ferveur nationaliste. Mais s'il s'agissait d'une joyeuse occasion, sans doute était-elle alimentée par la croyance que les personnes qui n'ont pas des salaires suffisants ou qui n'ont pas un emploi suffisamment stable ne méritent pas de bénéficier d'une couverture maladie, et qu'aucun de nous ne doit se sentir responsable pour elles. Il en ressortait clairement que les personnes incapables d'avoir un travail et une assurance maladie appartiennent à une population qui mérite de mourir et qui est, en définitive, seule responsable de sa mort.

L'idée implicite que l'individu ne doit se soucier que de lui-même, et pas des autres, et que la santé n'est pas un bien public mais une marchandise, reste choquante pour un grand nombre de personnes qui vivent encore dans le cadre nominal de la démocratie sociale. Toujours dans ce même discours, Ron Paul a salué la fonction traditionnelle de l'Église et de la charité vis-à-vis des nécessiteux. Si des alternatives chrétiennes de gauche sont apparues, en Europe et ailleurs, pour faire en sorte que les personnes exclues du système de protection sociale soient prises en charge par des pratiques philanthropiques ou communautaires de « soin » (« *care* »), elles n'ont souvent fait que compléter et entretenir la destruction des services publics, comme par exemple l'assurance maladie. Autrement dit, elles acceptent le rôle nouveau des pratiques et de l'éthique (et de l'hégémonie) chrétiennes que permet la destruction des services sociaux de base. La même chose se produit en Palestine, où les conditions infrastructurelles de la vie sont détruites, de façon permanente, par les bombardements, le rationnement de l'eau, le déracinement des oliveraies, le démantèlement des systèmes établis d'irrigation. En réhabilitant des routes et des abris, les organisations non gouvernementales atténuent les effets de cette destruction mais sans y mettre fin. Par leurs interventions, elles présument que les dévastations vont continuer et considèrent que leur mission est de réparer et d'améliorer ces conditions, entre deux accès de destruction. Un rythme macabre se développe entre les missions de destruction et les missions de renouveau ou de reconstruction (ouvrant souvent un temporaire marché potentiel), qui ne font qu'entretenir la normalisation de l'occupation. Bien sûr, cela ne veut pas dire qu'aucun effort ne doit être fait pour réparer les rues et les maisons, pour apporter davantage d'eau et une meilleure irrigation, et pour replanter les oliveraies détruites, ni que les ONG n'ont ici aucun rôle à jouer. Leur rôle est crucial. Et pourtant, si ces missions prennent la place d'une opposition plus affirmée à l'occupation, laquelle est responsable de la situation, elles risquent de devenir des pratiques permettant à celle-ci de

devenir fonctionnelle.

Que faut-il penser du cri de joie sadique de la réunion du Tea Party, qui traduit l'idée que les personnes qui ne peuvent pas se débrouiller pour avoir accès aux services de santé vont, comme il se doit, contracter des maladies ou avoir des accidents qui provoqueront, comme il se doit, leur mort ? Dans quelles conditions économiques et politiques de telles formes de cruauté peuvent-elles apparaître et s'avouer comme telles ? Faut-il appeler cela un désir de mort ? Je fais l'hypothèse qu'il a fallu que quelque chose tourne vraiment très mal, ou aille très mal, et depuis bien longtemps, pour que l'idée de la mort d'une personne pauvre ou non assurée suscite des cris de joie parmi les tenants du républicanisme du Tea Party, c'est-à-dire d'une variante nationaliste du libertarianisme économique qui a renoncé à toute idée de responsabilité sociale commune avec une logique froide et calculatrice, encouragée et même stimulée, semble-t-il, par un rapport joyeux avec la cruauté.

Bien que le mot « responsabilité » circule souvent parmi les partisans du néolibéralisme et des nouvelles versions de l'individualisme politique et économique, je souhaite, pour ma part, en inverser et renouveler le sens, dans le cadre d'une réflexion sur les formes collectives de rassemblement. Il n'est pas facile de défendre une certaine idée de l'éthique, et des notions clefs comme la liberté et la responsabilité, face à une telle appropriation discursive. Car si, selon les tenants de la destruction des services publics, chacun est seulement responsable de lui-même, et jamais des autres, et si la responsabilité est d'abord et avant tout la responsabilité de devenir économiquement autosuffisant dans des conditions qui compromettent en réalité toute perspective d'autosuffisance, alors nous sommes devant une contradiction qui peut facilement rendre fou : nous sommes moralement poussés à devenir un type de sujet qui est empêché structurellement de se conformer à cette norme. Tandis que la rationalité néolibérale fait de l'autosuffisance un idéal moral, les formes néolibérales de pouvoir œuvrent, au niveau économique, à en détruire la moindre possibilité, faisant de pratiquement chaque membre de la population un individu potentiellement ou réellement précaire, et utilisant la menace permanente de la précarité pour justifier une régulation accrue de l'espace public et une dérégulation toujours plus grande de l'expansion du marché. Dès qu'une personne se montre incapable de se conformer à la norme de l'autosuffisance (par exemple, quand elle ne peut pas payer des soins de santé ou une assurance privée), elle devient potentiellement jetable. Et cette créature jetable doit faire face à une

morale politique qui exige de chacun la responsabilité individuelle et qui opère à partir d'un modèle de privatisation du « soin » (« *care* »).

Nous nous trouvons en réalité dans une situation biopolitique où les populations sont de plus en plus soumises à ce qu'on appelle la « précarisation »⁷. Généralement inspiré et reproduit par les institutions gouvernementales et économiques, ce processus acclimate les populations, dans la durée, à l'insécurité et au désespoir ; les structures sur lesquelles il s'appuie, ce sont toutes les formes de précarisation du travail temporaire, de destruction des services sociaux et d'anéantissement des vestiges actifs de la démocratie sociale qui sont instituées pour favoriser des modalités entrepreneuriales reposant sur l'idéologie sauvage de la responsabilité individuelle et de l'obligation pour chacun de maximiser sa valeur marchande et d'en faire le but suprême de sa vie⁸. Selon moi, ce processus fondamental de précarisation ne peut pas être compris si l'on ne tient pas compte du fait qu'il altère la réalité psychique, comme le montre Lauren Berlant dans sa théorie de l'affect⁹ : il implique en effet un sentiment aigu d'interchangeabilité ou de jetabilité, distribué de façon différentielle dans la société. Plus on se soumet à l'exigence de « responsabilité » pour devenir autonome, plus on s'isole socialement et plus on a le sentiment d'être précaire ; plus les structures de soutien sociales disparaissent pour des raisons « économiques », et plus on se sent isolé dans sa propre peur et dans son propre « échec moral ». Le processus entraîne chez l'individu une peur accrue pour son avenir et pour toutes les personnes susceptibles d'en dépendre ; il impose un cadre de responsabilité individuelle à la personne qui souffre de cette inquiétude, et redéfinit la responsabilité comme la nécessité de devenir entrepreneur de soi-même, dans des conditions qui rendent de surcroît cette douteuse vocation tout à fait impossible.

La question qui se pose désormais à nous est donc la suivante : quelle fonction le rassemblement public peut-il remplir face à ce nouveau type de « responsabilisation », et quelle forme contraire d'éthique peut-il incarner et exprimer ? Face à un sentiment de plus en plus individualisé de peur et d'échec, le rassemblement public incarne l'idée que cette condition sociale est à la fois injuste et partagée ; il met en acte une forme provisoire et plurielle de coexistence qui constitue une alternative éthique et sociale à la « responsabilisation ». Comme j'espère le montrer ici, de telles formes de rassemblement peuvent être définies comme des versions naissantes et provisoires de la souveraineté populaire. On peut aussi les considérer comme des rappels

indispensables de la manière dont la légitimation fonctionne dans la théorie et la pratique démocratiques. Cette affirmation d'existence plurielle n'est en aucun cas un triomphe sur les diverses formes de précarité, même si elle exprime, par ses mises en acte, une opposition à la précarité provoquée et à son accélération.

Le fantasme de l'individu capable de devenir entrepreneur de soi-même dans des conditions de précarité accélérée, sinon d'indigence totale, repose sur l'idée étrange et inquiétante que les personnes peuvent et doivent agir de manière autonome même dans des situations où la vie n'est plus vivable. La thèse de ce livre est qu'aucun de nous n'agit sans que les conditions pour agir ne soient réunies, même s'il nous faut parfois agir pour pouvoir les installer et les maintenir. Le paradoxe est évident, et cependant, ce que nous observons lorsque des personnes précaires se rassemblent, c'est une forme d'action qui revendique des conditions permettant de vivre et d'agir. Par quoi est conditionnée cette action ? Et comment faut-il repenser, dans une telle situation historique, cette action incarnée et plurielle ?

Avant d'aborder ces questions centrales, considérons d'abord comment cet impératif contradictoire opère également dans de tout autre domaine. Si l'on examine la logique de la militarisation, qui repose sur l'idée que « le peuple » appartenant à la nation doit être défendu, on voit qu'une partie seulement de la population est en réalité défendable, et qu'une distinction opératoire est à l'œuvre entre les personnes défendables et les personnes indéfendables, le peuple étant différencié de la population. La précarité est au cœur de l'impératif de « défendre le peuple ». La défense militaire nécessite et institue de la précarité à la fois parmi les cibles qu'elle vise et parmi les personnes qu'elle recrute. Certes, on promet au moins aux recrues de l'armée des États-Unis des compétences, une formation et un travail, mais elles sont souvent envoyées dans des zones de conflit pour lesquelles il n'y a pas de mandat clair et où leurs corps peuvent être mutilés, leur psychisme traumatisé, et leur vie détruite. D'un côté, ces personnes sont considérées comme « indispensables » à la défense de la nation ; de l'autre, elles sont désignées comme une population dont on peut fort bien se dispenser. Et même si leur mort est parfois glorifiée, elles restent des personnes « dispensables » que l'on peut sacrifier au nom du peuple¹⁰. Une contradiction opératoire est ici clairement à l'œuvre : le corps qui cherche à défendre son pays est souvent éviscéré physiquement et psychiquement au moment même où il fait son travail. Ainsi, au nom de la défense du peuple, la nation jette au rebut une

partie du peuple. Le corps instrumentalisé à des fins de « défense » est jetable lors même qu'il fournit cette « défense ». Laissé sans défense au moment même où il défend la nation, ce corps est à la fois indispensable et dispensable. L'impératif de la « défense du peuple » exige donc que les personnes chargées de cette défense soient dispensables et sans défense.

On a bien sûr raison de distinguer les différents types de manifestation, et par exemple les mouvements contre la militarisation de ceux contre la précarité, ou le mouvement Black Lives Matter de celui réclamant un enseignement public. En même temps, la précarité semble traverser un grand nombre de ces mouvements, qu'ils réunissent des personnes tuées à la guerre, des personnes ne disposant pas des infrastructures de base, des personnes soumises à une violence de rue extrême, ou des personnes forcées de contracter une dette insurmontable pour suivre un enseignement. Parfois, une assemblée se tient au nom du corps vivant, d'un corps qui a le droit de vivre, de persister et même de s'épanouir. En même temps, quel que soit le sujet de la manifestation, celle-ci est aussi, implicitement, une revendication : ce qui est demandé, c'est la capacité de se rassembler, de se réunir, de le faire librement sans craindre la violence policière ou la censure politique. Et si c'est bien le corps qui, dans sa lutte contre la précarité et pour la persistance, se trouve au cœur de tant de manifestations, c'est lui aussi qui se met en jeu, qui fait la démonstration de sa valeur et de sa liberté dans la manifestation même, qui met en acte, à travers la forme incarnée de l'assemblée, une revendication sur le politique.

Affirmer qu'un groupe de personnes existe encore, qu'il occupe l'espace et qu'il s'obstine à vivre, est déjà une action expressive, un événement politiquement signifiant, et qui peut se dérouler sans un mot, au cours d'un rassemblement imprévisible et éphémère. L'autre résultat « effectif » d'une telle mise en acte plurielle, c'est qu'elle rend manifeste l'idée bien comprise qu'une situation est partagée et que l'on conteste ensemble une morale individualiste qui fait de l'autosuffisance économique une norme morale dans des conditions où cette autosuffisance est précisément de plus en plus irréalisable. Être là, se tenir debout, respirer, se déplacer, rester immobile, parler, se taire sont autant d'aspects d'un rassemblement soudain, d'une forme imprévue de performativité politique qui place la vie vivable au premier plan de la politique. Et cela semble se produire avant même qu'un groupe n'ait formulé une revendication ou commencé à s'expliquer par une parole

proprement politique. Ayant lieu en dehors des modes parlementaires de contribution orale ou écrite, le rassemblement provisoire en appelle toujours à la justice. Mais pour comprendre cet « appel », nous devons nous demander s'il est pertinent que la verbalisation reste la norme permettant de penser l'action politique expressive. Il nous faut en effet repenser l'acte de parole si nous voulons comprendre ce qui est fait et ce qui est fabriqué par certains types de mises en acte corporelles : les corps rassemblés « disent » nous ne sommes pas jetables, même quand ils restent debout en silence. Cette possibilité expressive fait partie intégrante de la performativité incarnée et plurielle dont il faut bien comprendre qu'elle est marquée à la fois par la dépendance et par la résistance. Pour persister et pour affirmer ensemble un droit aux conditions de leur persistance, les créatures rassemblées à l'exemple de celles que nous avons évoquées plus-haut dépendent d'une série de processus de vie, de processus institutionnels, de conditions infrastructurelles. Ce droit fait partie d'un appel plus large à la justice, qui peut parfaitement trouver son expression dans une opposition collective et silencieuse. Si importants que puissent être les mots pour cette opposition, ils n'épuisent pas l'importance politique de l'action plurielle et incarnée.

De même qu'un rassemblement peut représenter une forme de volonté populaire, et même revendiquer « la » volonté populaire, signifiant par-là la condition indispensable de la légitimité étatique, l'État peut organiser lui aussi des rassemblements pour étaler devant les médias le soutien populaire dont il semble apparemment bénéficier. Autrement dit, l'effet signifiant du rassemblement, son effet de légitimation, peut précisément fonctionner à travers des mises en acte et une couverture médiatique orchestrées, qui visent à limiter la circulation du « populaire » et la réduire à une stratégie d'autolégitimation de l'État. Comme il n'est pas de volonté populaire qui puisse exercer son effet de légitimation sans être délimitée ou sans être produite à l'intérieur d'un cadre, la lutte pour la légitimation a toujours lieu dans ce qui se joue entre les mises en acte publiques et les images médiatiques, là où le spectacle contrôlé par l'État est aux prises avec les téléphones portables et les réseaux sociaux pour couvrir un événement et sa signification. Filmer les actions de la police est devenu un moyen essentiel de dénonciation de la coercition soutenue par l'État et dans le cadre de laquelle la liberté de rassemblement doit habituellement s'exercer. Il serait facile d'en tirer cyniquement la conclusion que tout cela n'est qu'un jeu d'images. Or une idée bien plus

importante pourrait être ici en jeu, à savoir que « le peuple » n'est pas seulement produit par les revendications qu'il exprime vocalement, mais aussi par les conditions rendant possible son apparition dans un champ visuel, et par ses actions, qui font qu'il participe d'une performance incarnée. Ces conditions lui permettant d'apparaître incluent les conditions infrastructurelles de mise en place et les moyens techniques de captation et de diffusion d'une assemblée, d'une réunion, d'un rassemblement dans le champ visuel et acoustique. Le son de ce que disent les personnes ou le signe graphique de ce qui est dit sont aussi importants pour l'activité d'autoconstitution dans la sphère publique (et pour la constitution de la sphère publique comme condition d'apparition) que tous les autres moyens. Si le peuple est constitué à travers un jeu complexe de performances, d'images, de sons et de toutes les technologies engagées dans ces productions, alors le « média » ne fait pas que rapporter qui le peuple prétend être : il entre dans la définition même du peuple. Il n'aide pas seulement à cette définition, il ne la rend pas seulement possible, il est la substance même de l'autoconstitution, le lieu de la lutte hégémonique autour de qui « nous » sommes. Bien sûr, nous devons examiner de près ces occasions où le cadre officiel est défait par des images rivales, où un ensemble d'images provoque une division implacable dans la société, où les personnes réunies en résistance sont si nombreuses qu'elles débordent du cadre par lequel leur nombre devait être minimisé et leur revendication muée en bruit incivique. Ce type de rassemblement n'est pas la démocratie en soi. Il n'est pas possible de désigner tel ou tel rassemblement provisoire et éphémère, de dire « voici la démocratie en action », et d'affirmer que tout ce qu'on peut attendre de la démocratie est symbolisé ou mis en acte dans ce moment. Les assemblées sont nécessairement éphémères, et ce caractère éphémère est lié à leur fonction critique. On pourrait bien sûr dire, « de toute façon, ça ne dure pas », et sombrer dans un sentiment de futilité. Or ce sentiment de perte est contredit par l'espérance de ce qui peut advenir : « Ils peuvent se produire à tout moment ! » Ce type de rassemblement est un moment de démocratie naissante ou « fugitive »¹¹. La manifestation contre la précarité pourrait en être un cas d'espèce.

Comme j'ai commencé à l'expliquer dans *Ce qui fait une vie*, la précarité n'est pas seulement une vérité existentielle : chacune et chacun d'entre nous peuvent être un jour sujets à la privation, à la maladie, à la blessure, à l'épuisement, ou même mourir en raison

d'événements ou de processus échappant à notre contrôle¹². Nous ignorons toutes et tous ce qui peut arriver et y sommes exposés, et cette ignorance est le signe que nous ne contrôlons pas et ne pouvons pas contrôler toutes les conditions qui constituent nos vies. Cependant, si invariable que soit cette vérité d'ordre général, elle est vécue différemment, car l'exposition à l'accident du travail ou à des services sociaux défaillants affecte à l'évidence plus que d'autres les ouvrières, les ouvriers et les sans-emploi.

D'un côté, tout le monde dépend, pour maintenir une vie vivable, de relations sociales et d'infrastructures durables, et personne ne peut se débarrasser de cette dépendance ; de l'autre, cette dépendance, qui n'est pas synonyme de condition d'assujettissement, peut facilement le devenir. La dépendance dans laquelle se trouvent les créatures humaines par rapport à une vie infrastructurelle d'appui et de soutien montre que l'organisation de l'infrastructure est intimement liée à un sentiment durable de la vie individuelle, c'est-à-dire à la manière dont la vie est endurée, et avec quel degré de souffrance, d'espoir et de vivabilité.

Autrement dit, personne ne souffrirait d'être sans abri si la société n'était pas incapable d'organiser l'abri de sorte qu'il soit accessible à tous. Et personne ne souffrirait du chômage si un système ou une économie politique n'était pas incapable de l'empêcher. Ce que révèlent donc les expériences les plus vulnérables de privation économique et sociale, ce n'est pas seulement notre précarité en tant qu'individus – même si celle-ci peut s'y révéler aussi –, mais les échecs et les inégalités des institutions politiques et socioéconomiques. Dans notre vulnérabilité individuelle à une précarité qui est socialement provoquée, chaque « je » peut réaliser que le sentiment singulier de peur et d'échec qui est le sien est toujours impliqué dans un monde social plus large. Cela nous donne la possibilité d'écarter cette forme individualisante et désespérante de responsabilité au profit d'un éthos de la solidarité qui affirme notre dépendance mutuelle, notre dépendance à l'égard d'infrastructures et de réseaux sociaux effectifs, et qui ouvre la voie, dans une sorte d'improvisation, à une réflexion sur la création de moyens institutionnels et collectifs permettant de répondre à la précarité provoquée.

Ce livre cherche d'abord à comprendre la fonction expressive ou signifiante des formes improvisées de rassemblement public, mais en s'interrogeant aussi sur ce qui est considéré comme « public » et sur ce que peut bien être « le peuple ». Par « expressive », je ne veux pas dire

qu'une idée déjà établie du peuple s'exprime nécessairement à travers les diverses formes de rassemblement public, mais seulement que, si la liberté de parole est considérée comme une « liberté d'expression », il doit en aller de même de la liberté de rassemblement : des choses (*some matter*) d'une grande importance politique sont mises en acte et communiquées. Cette réflexion se situe dans une période de l'histoire où se pose la question suivante : comment la précarité peut-elle être mise en acte et contestée dans un rassemblement soudain ? Dans la mesure où certaines formes d'interdépendance y sont mises au premier plan, elles nous offrent l'occasion de réfléchir au caractère incarné de l'action et de l'expression sociales, qui peuvent se comprendre comme une performativité incarnée et plurielle. Tout au long de ces pages, l'analyse politique est traversée par une conception éthique des relations humaines, qui trouve peut-être son point culminant dans la réflexion d'Hannah Arendt sur la cohabitation et dans la proposition d'Emmanuel Levinas selon laquelle toute demande éthique est, en un sens, antérieure à la formation du sujet choisissant et précède les notions conventionnellement libérales du contrat.

Les premiers chapitres portent sur les formes de rassemblement dont les manifestations politiques supposent un ou plusieurs modes d'appartenance et des occasions liées à un lieu particulier ; les derniers portent sur les formes d'obligation éthique qui établissent un lien entre des personnes n'ayant aucun sentiment commun d'appartenance géographique ou linguistique. Enfin, reprenant la formule d'Adorno selon laquelle il n'est pas possible de mener une vie bonne dans une vie mauvaise, je montre que la « vie » qu'il nous faut mener est toujours une vie sociale, qui nous implique dans un monde social, économique et infrastructurel plus large, dépassant notre perspective individuelle et la modalité située du questionnement éthique à la première personne. C'est pourquoi je soutiens que les questions éthiques sont toujours impliquées dans des questions économiques et sociales, même si celles-ci sont loin de les épuiser. Car l'idée d'une action humaine largement conditionnée implique qu'à chaque fois que nous nous posons la question éthique et politique fondamentale – comment dois-je agir ? –, nous faisons implicitement référence aux conditions du monde qui rendent cette action possible ou, comme c'est de plus en plus le cas en situation de précarité, qui en sapent les conditions. Que peut signifier agir ensemble quand les conditions même de l'agir ensemble sont dégradées ou anéanties ? Une telle impasse peut devenir la condition paradoxale d'une forme de solidarité sociale à la fois triste et joyeuse,

d'un rassemblement mis en acte par des corps sous la contrainte ou au nom de la contrainte, et où le simple fait de se rassembler signifie la persistance et la résistance.

1. Chantal Mouffe et Ernesto Laclau, *Hégémonie et stratégie socialiste. Vers une démocratie radicale*, trad. Julien Abriel, Paris, Les Solitaires intempestifs, 2009.
2. Hamid Dabashi, *The Arab Spring : The End of Postcolonialism*, Londres, Zed Books, 2012.
3. Shoshana Felman, *Le Scandale du corps parlant : Don Juan avec Austin ou la séduction en deux langues*, Paris, Seuil, 1980.
4. Wendy Brown, « Neo-Liberalism and the End of Liberal Democracy », *Theory and Event*, vol. 7, n° 1 (2003), dernier accès le 20 juillet 2014, muse.jhu.edu/journals/theory_and_event/v007/7.1brown.html.
5. L'idée de « vie jetable » (« *disposable life* ») est apparue dans plusieurs débats théoriques récents. Voir Achille Mbembe, « Necropolis », *Public Culture*, vol. 15, n°1 (2003), p. 11-40, et Beth Povinelli, *Economics of Abandonment* (Durham, Duke University Press, 2011). Voir aussi le site de l'Université Columbia, <http://historiesofviolence.com/specialseries/disposable-life>.
6. Michel Foucault, *Cours au Collège de France : « Il faut défendre la société »*, 1975-1976, Paris, Gallimard, 1997 ; Michel Foucault, *Cours au collège de France : Sécurité, territoire, population, 1977-1978*, Paris, Gallimard, 2004.
7. Isabell Lorey, *State of Insecurity : Government of the Precarious*, Londres, Verso, 2015.
8. Michel Feher, « Self-Appreciation ; or, the Aspirations of Human Capital », *Public Cultures*, vol. 21, n° 1 (2009), p. 21-41.
9. Lauren Berlant, *Cruel Optimism*, Durham, Duke University Press, 2011.
10. *Ibid.*
11. Sheldon S. Wolin, « Fugitive Democracy », *Constellations : An International Journal of Critical and Democratic Theory* 1, n° 1 (1994), p. 11-25.
12. Voir mon introduction, « Vie, deuil et précarité », in *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil*, Paris, Zone/La Découverte, Paris, 2010.

Chapitre 1

Politique du genre et droit d'apparaître

Au départ, j'avais donné le titre *Des corps en alliance* à la série de conférences que je devais délivrer en 2011 au Bryn Mawr College et qui sont à l'origine de ce livre. Il s'est avéré que c'était un choix opportun, même si, lorsque je l'ai fait, je ne pouvais pas savoir qu'il prendrait un autre sens avec le temps, et acquerrait une autre forme et une autre force. Nous étions donc là, réunis dans ce cadre universitaire, pendant que d'autres se rassemblaient, aux États-Unis et ailleurs, pour contester, entre autres, le despotisme, l'injustice économique et parfois le capitalisme lui-même, ou quelque'une de ses formes contemporaines. Et que d'autres encore, en d'autres temps et pourquoi pas, aussi, en même temps, s'amassaient en public pour être vus et entendus en tant que force et présence politique plurielles.

On pourrait voir dans ces manifestations de masse le rejet collectif de la précarité produite par l'économie et la société. Mais ce que je vois pour ma part dans des corps qui se rassemblent dans la rue, sur une place ou dans d'autres lieux publics, c'est l'exercice – on peut le qualifier de performatif – du droit d'apparaître, la revendication corporelle d'une vie plus vivable.

Si l'idée de « responsabilité » a été récupérée de façon problématique à des fins néolibérales, elle reste un des principaux fondements de la critique des inégalités. D'après la morale néolibérale, chacun n'est

responsable que de lui-même, et pas des autres, et cette responsabilité est d'abord et avant tout celle de devenir économiquement autosuffisant, dans des conditions où l'autosuffisance est structurellement mise à mal. Les personnes n'ayant pas les moyens de payer des soins de santé sont une de ces populations considérées comme jetables. Et toutes celles qui observent l'élargissement du fossé entre les riches et les pauvres, et qui se rendent compte qu'elles ont elles-mêmes perdu en sécurité et en perspective d'avenir, ont parfaitement compris qu'elles avaient été abandonnées par le gouvernement et par une économie politique qui vise clairement à accroître la richesse de quelques-uns au détriment de l'ensemble de la population. Alors, quand des gens se rassemblent dans la rue, cela veut dire au moins une chose : ils sont là et bien là, ils persistent, ils se rassemblent, ils montrent qu'ils ont compris – ou commencer à comprendre – que leur situation est partagée. Et même quand ils ne prennent pas la parole ou ne présentent pas un ensemble de revendications négociables, un appel à la justice est mis en acte : les corps rassemblés, qu'ils se servent ou non de mots pour le dire, « disent » : « nous ne sommes pas jetables, nous sommes encore là, nous persistons, nous demandons plus de justice, moins de précarité et la possibilité d'une vie vivable ».

Réclamer la justice est, bien sûr, quelque chose de très fort, et qui plonge aussi chaque activiste, immédiatement, dans un problème philosophique : qu'est-ce que la justice et par quels moyens cette demande de justice peut-elle être faite, comprise et présentée ? La raison pour laquelle on dit parfois qu'il n'y a « pas de revendications » quand des corps se rassemblent de cette façon et dans ce but, c'est qu'aucune liste de revendications ne peut épuiser le sens de la justice qui est exigé. Autrement dit, nous pouvons toutes et tous imaginer des solutions justes en matière de santé publique, d'enseignement, de logement ou de distribution de nourriture ; nous pouvons toutes et tous faire la liste des injustices et les présenter comme un ensemble de revendications spécifiques. Mais la demande de justice présente dans chacune de celles-ci les dépasse nécessairement. Sans doute est-ce un point de vue platonicien, mais il n'est pas indispensable de souscrire à une théorie des formes pour voir que cela peut opérer de bien d'autres façons. Car quand des corps se rassemblent comme ils le font pour exprimer leur indignation et mettre en acte leur existence plurielle dans l'espace public, ils revendiquent quelque chose de plus large : ils demandent à être reconnus et valorisés ; ils exercent le droit d'apparaître, de mettre en pratique une liberté ; ils demandent une vie

viable. Bien sûr, il y a des conditions pour que de telles revendications puissent être considérées en tant que telles. Et avec les manifestations publiques à Ferguson, dans le Missouri, à l'été 2014, on voit bien avec quelle rapidité certaines formes d'opposition politique publique – en l'espèce, l'opposition au meurtre d'un jeune noir, Michael Brown, par un policier – peuvent être qualifiées de « troubles » ou d'« émeute »¹. Les actions collectives et concertées contre la violence de l'État sont ainsi considérées, en de tels cas, comme violentes, même quand elles ne se livrent pas à des actes violents. Comment comprendre la forme de signification que ces manifestations cherchent à véhiculer au regard de la manière dont elles sont nommées par ceux auxquels elles s'opposent ? Faut-il y voir une forme politique de performativité plurielle et mise en acte, dont les rouages mériteraient d'être examinés en tant que tels ?

On me pose souvent la question suivante : comment passe-t-on d'une théorie de la performativité du genre à une théorie de la vie précaire ? Si la question appelle parfois une réponse biographique, elle reste un sujet de réflexion théorique : y a-t-il un lien entre les deux concepts et quel est-il ? Il me semble que je me suis longtemps intéressée à la théorie queer et aux droits des minorités sexuelles et de genre, et qu'aujourd'hui j'écris plus généralement sur le fait que la guerre et d'autres conditions sociales désignent certaines populations comme indignes d'être pleurées, comme des populations impleurables (*ungrievable*). Dans *Trouble dans le genre*, il me semblait que certains actes accomplis par des individus pouvaient avoir et avaient parfois un effet subversif sur les normes de genre. Je travaille désormais sur la question des alliances entre des minorités ou des populations considérées comme jetables, et plus spécifiquement sur la manière dont la précarité – ce moyen terme et, à certains égards, ce terme intermédiaire – peut servir et sert même de lieu d'alliance à des groupes de personnes qui ne se trouvent par ailleurs pas grand-chose en commun et entre lesquels il y a même, parfois, de la méfiance ou un antagonisme. Si j'ai changé de perspective, il me semble qu'une réalité politique, elle, n'a pas changé : la politique de l'identité est incapable de fournir une conception plus large de ce que signifie, politiquement, de cohabiter à travers les différences, parfois dans des modes de proximité non choisis, surtout quand cette cohabitation, si difficile soit-elle, reste un impératif éthique et politique. En outre, la liberté s'exerce le plus souvent avec d'autres, mais pas forcément de façon unifiée ou conformiste. Elle ne présume ni ne produit exactement une identité

collective, mais un ensemble de relations dynamiques et habilitantes (*enabling*), parmi lesquelles le soutien, le conflit, la rupture, la joie et la solidarité.

Pour comprendre cette dynamique, je propose d'examiner deux domaines théoriques condensés dans les mots « performativité » et « précarité », et de montrer que l'on peut considérer le droit d'apparaître comme un cadre coalitionnel qui relie les minorités sexuelles et de genre aux populations précaires en général. La performativité caractérise avant tout le fait qu'un énoncé linguistique, au moment de son énonciation, produit quelque chose ou fait advenir un phénomène. Inventé par J. L. Austin, le mot a fait l'objet de plusieurs révisions et altérations, en particulier dans les œuvres de Jacques Derrida, Pierre Bourdieu et Eve Kosofsky Sedgwick, pour n'en nommer que quelques-uns². Un énoncé donne vie à ce qu'il dit (fonction illocutoire) ou, conséquence de l'énonciation, produit certains événements (fonction perlocutoire). Pourquoi faudrait-il s'intéresser à cette théorie relativement obscure des actes de langage ? D'abord, il semble que la performativité est une manière de nommer la capacité du langage à faire naître une situation nouvelle ou déclencher un certain nombre d'effets. Ce n'est pas un hasard si l'on prête à Dieu le premier énoncé performatif : « Que la lumière soit » et qu'il y ait eu, soudain, de la lumière. Ni que les chefs d'État déclarant la guerre la voient généralement se concrétiser à la suite de cette déclaration elle-même, ou que des élus déclarant deux personnes mariées produisent, de l'effet même de cette énonciation, si les conditions légales sont réunies, un couple marié. L'idée n'est pas seulement que le langage agit mais qu'il agit puissamment. Dès lors, comment une théorie de la performativité du langage peut-elle devenir une théorie de la performativité du genre ? D'abord, on sait qu'il y a des professions médicales qui déclarent un enfant vagissant fille ou garçon, et même si leur parole n'est pas audible au milieu du vacarme, la case qu'ils cochent, elle, est tout à fait lisible sur les documents légaux qui seront enregistrés par l'État. Ma thèse – qui est aussi un pari – est que notre genre a été établi, pour la plupart d'entre nous, par une personne qui a coché une case sur un document officiel, même si dans certains cas, notamment pour des enfants en état d'intersexualité, elle a peut-être pris du temps avant de cocher la case, ou s'est corrigée plusieurs fois, ou a retardé la transmission du document. En tout état de cause, pour la grande majorité d'entre nous, notre genre a été inauguré par un événement graphique. Ou peut-être quelqu'un s'est-il juste exclamé « c'est un garçon ! » ou « c'est une fille !

» (parfois, la première exclamation prend une forme interrogative : une personne, dont le rêve est d'avoir un garçon, n'ayant qu'une question à la bouche : « C'est un garçon ? »). En cas d'adoption, la personne qui envisage de nous adopter doit cocher une préférence de genre ou accepter le genre qui est le nôtre avant de pouvoir adopter. Ainsi, le commencement de notre vie genrée reste un événement discursif. Et notre destin est rarement la décision d'une seule personne : à l'idée d'une puissance souveraine ayant d'extraordinaires pouvoirs linguistiques s'est généralement substitué un ensemble bien plus diffus et plus complexe de pouvoirs discursifs et institutionnels.

Cependant, si la performativité est considérée comme de la linguistique, comment un *acte corporel* peut-il devenir performatif ? C'est une question que nous devons nous poser si nous voulons comprendre la formation du genre et la performativité des manifestations de masse. S'agissant du genre, ces premières inscriptions et interpellations accompagnent les attentes et les fantasmes des autres, qui nous affectent de manière d'abord incontrôlable : c'est l'imposition psychosociale et la lente inculcation des normes. Celles-ci arrivent quand nous ne nous y attendons pas, elles se fraient en nous leur chemin, animant et structurant nos propres formes de réactivité. Ces normes ne s'impriment pas seulement en nous, elles ne font pas que nous marquer comme autant de réceptacles passifs d'un appareil culturel. Elles nous « produisent » également, mais pas au sens où elles nous feraient naître ou détermineraient strictement qui nous sommes. Je dirais plutôt qu'elles informent les modes vécus d'incarnation que nous acquérons avec le temps, et que ces modes d'incarnation peuvent être des manières de contester ces normes et même de rompre avec elles.

C'est typiquement ce qui se produit quand nous rejetons l'assignation de genre dont nous avons été l'objet, car nous pouvons fort bien incarner ou mettre en acte ce rejet avant même de l'avoir formulé avec des mots. Ce rejet peut nous être d'abord connu comme un refus viscéral de se conformer aux normes relayées par l'assignation de genre. Car si nous sommes obligés, d'une certaine façon, de reproduire les normes de genre, la police chargée de veiller au respect de cette obligation s'endort parfois à la tâche. Et voilà que nous sortons du chemin désigné, nous demandant, plus ou moins dans l'obscurité, si nous avons, en telle ou telle occasion, vraiment agi comme une fille, ou si nous agissons suffisamment comme une fille ou comme un garçon, et si cette « garçonnité » est bien représentée par le garçon que nous

sommes censés être, ou si nous sommes passés à côté et nous retrouvons, heureusement ou malheureusement, entre les catégories établies du genre. La possibilité de passer à côté est toujours présente dans la mise en acte du genre : le genre pourrait même être une mise en acte pour laquelle le fait de passer à côté est une caractéristique essentielle. Il y a dans les normes culturelles de genre une idéalité, voire une dimension fantasmatique, et quand des humains naissants essaient de réitérer et de satisfaire ces normes, ils ne peuvent pas ne pas se rendre compte du fossé persistant entre ces idéaux – dont beaucoup s’opposent d’ailleurs mutuellement – et nos efforts vécus pour les incarner, un fossé où notre compréhension et celle des autres vont à contre-sens. Si le genre vient d’abord à nous comme la norme de quelqu’un d’autre, il réside en nous comme un fantasme qui est tout autant formé par autrui qu’il fait partie de notre formation.

Ce que je veux dire, ici au moins, est assez simple : le genre est reçu mais il n’est pas simplement inscrit sur nos corps comme si nous n’étions qu’une ardoise passive obligée de porter une marque. Ce que nous sommes d’abord obligés de faire, en revanche, c’est mettre en acte le genre qui nous est assigné, ce qui suppose, à un niveau inconscient, que nous soyons formés par des fantasmes étrangers, relayés par toutes sortes d’interpellations. Et si le genre est mis en acte encore et encore, cette mise en acte n’obéit pas toujours à certaines normes et n’est pas toujours parfaitement conforme à la norme. La norme peut parfois être problématique à déchiffrer (il peut y avoir plusieurs exigences contradictoires quant à la version du genre qu’il faut adopter et aux moyens permettant d’y arriver) ; et parfois, il peut y avoir dans le fait même de mettre en acte une norme quelque chose qui recèle en soi la possibilité de ne pas s’y conformer. Si les normes de genre nous précèdent et agissent sur nous (c’est une dimension de leur mise en acte), nous sommes obligés de les reproduire, et quand nous commençons, toujours sans le savoir, à le faire, il y a toujours quelque chose qui va de travers (c’est la seconde dimension de leur mise en acte). Et pourtant, il arrive qu’une faiblesse de la norme soit révélée au cours de cette reproduction, ou que d’autres conventions culturelles interviennent pour produire un trouble ou un conflit à l’intérieur même du champ normatif ; il arrive qu’au cours même de notre mise en acte, un autre désir commence à gouverner, que des formes de résistance se développent, que quelque chose de nouveau se produise, qui n’était pas du tout prévu. Le but manifeste de l’interpellation de genre, même dans ses premières phases, peut déboucher sur la réalisation d’un objectif

tout autre. Ce « virage » se produit au milieu même de la mise en acte : nous nous retrouvons soudain en train de faire autre chose, de faire de nous quelque chose qui n'était pas exactement ce que tout le monde attendait de nous.

Il existe bien sûr des discours sur le genre qui font autorité – le droit, la médecine, la psychiatrie, pour n'en citer que quelques-uns – et qui essaient de maintenir la vie humaine dans le cadre de termes genrés bien distincts ; mais ils ne réussissent pas toujours à contenir leurs propres effets. Il s'avère d'ailleurs qu'il ne peut pas y avoir de reproduction des normes de genre sans une mise en acte corporelle de ces normes ; or, lorsque le champ normatif s'ouvre, même provisoirement, on voit que les buts qui animaient un discours régulateur, lorsque celui-ci est mis en acte corporellement, ont des conséquences qui n'avaient pas toujours été prévues et font de la place à des manières de vivre le genre qui remettent en cause les normes dominantes de reconnaissance. C'est ainsi que sont apparus le transgenre, le queer, la butch, la « fem », ainsi que des modes hyperboliques ou dissidents de masculinité et de féminité, et même des zones de vie genrée opposées à toute distinction et à toute catégorie. Il y a quelques années, j'ai essayé de voir dans la performativité de genre une forme involontaire de capacité d'agir (*agency*) qui ne se situait pas en dehors de toute culture, de tout pouvoir et de tout discours, mais qui surgissait au contraire à l'intérieur même de ces termes, dans leurs déviations imprévues, formant des possibilités culturelles qui brouillaient les desseins souverains de régimes institutionnels – dont les structures de parenté – qui cherchent à connaître et à normaliser *a priori* le genre.

Ainsi, dire que le genre est performatif, c'est d'abord dire que le genre est un certain type de mise en acte. L'« apparence » du genre est souvent prise, à tort, pour un signe de vérité interne ou intrinsèque ; or le genre est produit par des normes obligatoires qui exigent que nous devenions un genre bien défini (généralement dans un cadre strictement binaire). Ainsi, la reproduction du genre est toujours une négociation avec le pouvoir, et il ne peut y avoir de genre sans une reproduction des normes qui, au cours de ses mises en acte répétées, risque de défaire ou de refaire ces mêmes normes de façon inattendue, rendant possible une réalité genrée nouvelle et inédite. L'ambition politique de cette théorie, et peut-être son objectif normatif, est que la vie des minorités sexuelles et de genre devienne possible et soit plus vivable, que les corps dont le genre n'est pas conforme et ceux qui ne le sont que trop (parfois en

payant un prix élevé) puissent respirer et se mouvoir plus librement dans l'espace public, dans l'espace privé et dans toutes les zones qui croisent et mélangent ces deux sphères. Bien sûr, la théorie de la performativité du genre que j'ai formulée n'a jamais prescrit quelles formes de performances de genre sont les bonnes ou les plus subversives, et quelles formes de genre sont les mauvaises ou les plus réactionnaires, même si j'ai salué la percée de certaines performances de genre dans l'espace public, à l'abri du harcèlement et de la brutalité de la police, de la criminalisation et de la pathologisation. Mon ambition était précisément d'assouplir l'emprise coercitive des normes sur la vie genrée – ce qui n'est pas la même chose que dépasser ou abolir toutes normes – pour que la vie soit plus vivable. On peut qualifier cette ambition de normative, non pas au sens où il s'agit d'une autre forme de normalité, mais au sens où elle représente une vision du monde tel qu'il devrait être. Et dans le monde tel qu'il devrait être, les ruptures avec la normalité doivent être protégées, et les personnes effectuant ces ruptures doivent se voir offrir un soutien et une affirmation.

Peut-être est-il maintenant possible de comprendre que la précarité a toujours été présente dans ce cadre, car la performativité de genre est depuis l'origine une théorie et une pratique qui s'oppose, pour ainsi dire, aux conditions invivables dans lesquelles vivent les minorités sexuelles et de genre (et parfois, aussi, des pratiques majoritaires de genre qui « passaient » pour normatives moyennant un coût psychique et somatique exorbitant). La « précarité » désigne une condition, produite de façon politique, dans laquelle certaines populations ne disposent pas, comme d'autres, de réseaux économiques et sociaux de soutien, et sont donc exposées différenciellement à la violence, à la blessure et à la mort. Comme je l'ai dit plus haut, la précarité est la distribution différencielle de la précarisation. Sans une protection ou une compensation adaptée, les populations spécifiquement exposées ont un risque plus élevé d'être malades, pauvres, mal nourries, déplacées et vulnérables à la violence. La précarité est aussi ce qui définit l'état de vulnérabilité et d'exposition maximal, produit par l'ordre politique, de populations livrées à la violence arbitraire de l'État, à la violence domestique, à la violence de la rue et à toutes les autres formes de violence qui, sans être mises en acte par l'État, sont rendues possibles par le fait que les instruments juridiques de l'État ne fournissent aucune protection ou réparation suffisante. En utilisant le mot « précarité », on peut ainsi parler de populations qui souffrent de la faim ou qui en sont

proches, de populations qui disposent un jour de nourriture mais qui, le lendemain, peuvent se voir strictement rationner – ainsi lorsque l’État d’Israël décide des quantités de nourriture auxquelles ont droit, pour survivre, les Palestiniens de Gaza ; mais il peut s’agir aussi de toutes les populations qui, dans le monde, n’ont qu’un logement provisoire ou ont perdu leur logement. C’est aussi le cas des travailleurs du sexe transgenres qui doivent se défendre par eux-mêmes contre les violences de rue et le harcèlement policier. Ce sont parfois les mêmes groupes et parfois des groupes différents. Et quand ils font partie de la même population, ils sont liés par leur sujétion soudaine ou prolongée à la précarité, même quand ils refusent de reconnaître ce lien.

La précarité est donc directement liée, peut-être est-ce là une évidence, aux normes de genre, car nous savons que les personnes qui ne vivent pas leur genre de manière intelligible courent un risque particulièrement élevé de harcèlement, de violence et de pathologisation. Les normes de genre sont en lien direct avec la manière dont nous pouvons apparaître dans l’espace public, dont sont distingués ce qui est public et ce qui est privé, et dont cette distinction est instrumentalisée au service de la politique sexuelle. Quand je demande qui est criminalisé sur la base de son apparition publique, je pose en réalité plusieurs questions : qui est traité en criminel et produit comme criminel (ce qui n’est pas forcément la même chose qu’être qualifié de criminel par un code de lois qui discrimine les manifestations de certaines normes de genre ou de certaines pratiques sexuelles) ? Qui n’est pas protégé par la loi ou, plus spécifiquement, par la police, dans la rue, au travail ou chez soi – par les codes de lois ou les institutions religieuses ? Qui fait l’objet de la violence policière ? À qui refuse-t-on de reconnaître la blessure ? Qui est stigmatisé et privé de droits – et devient en même temps un objet de fascination et de plaisir consumériste ? À qui la loi accorde-t-elle des prestations de santé ? Quelles relations d’intimité et de parenté sont reconnues ou criminalisées par la loi ? Qui, en se déplaçant de trente kilomètres, peut devenir un nouveau sujet de droit ou un criminel ? Le statut juridique d’un grand nombre de relations (conjugales, parentales) peut radicalement changer selon la juridiction sous laquelle on est placé, selon que le tribunal est laïque ou religieux, ou que la tension entre des codes juridiques rivaux est ou non résolue au moment où l’on apparaît.

La question de la reconnaissance est pour moi très importante, car si nous affirmons que tous les sujets humains méritent une reconnaissance égale, alors nous présumons que tous les sujets humains soient

également reconnaissables. Mais que se passe-t-il si le champ de l'apparaître, extrêmement réglementé, n'admet pas tout le monde, et qu'il existe des zones où des populations qui ne doivent pas apparaître ou n'ont pas juridiquement le droit de le faire ? Pourquoi ce champ est-il réglementé de telle sorte que certains êtres puissent apparaître comme des sujets reconnaissables et que d'autres ne le puissent pas ? En effet, l'exigence obligatoire d'apparaître d'une certaine façon plutôt que d'une autre opère comme la condition préalable pour apparaître. Ce qui signifie qu'incarner la norme ou les normes en vertu desquelles on peut acquérir un statut reconnaissable est une manière de ratifier et de reproduire certaines normes de reconnaissance et d'en exclure d'autres, et donc de limiter le champ du reconnaissable.

C'est une question que posent très certainement les mouvements pour les droits des animaux, car pourquoi, en effet, seuls les êtres humains sont-ils reconnus et pas les autres êtres vivants ? L'acte par lequel des humains obtiennent la reconnaissance ne choisit-il implicitement que les attributs de l'humain pouvant être radicalement séparés du reste de la vie animale ? La vanité de cette forme de reconnaissance s'effondre d'elle-même, car une créature distinctement humaine de cette sorte serait-elle vraiment reconnaissable si elle était d'une façon ou d'une autre séparée de son existence créaturelle ? À quoi ressemblerait-elle ? Cette question en appelle une autre – ou peut-être toutes deux se confondent-elles : quels sont les humains qui comptent en tant qu'humains ? Qui sont les humains qui ont droit à la reconnaissance dans la sphère de l'apparaître et quels sont ceux qui n'y ont pas droit ? Quelles sont les normes racistes, par exemple, qui œuvrent à distinguer les êtres pouvant être reconnus comme humains et les autres ? Ces questions sont d'autant plus pertinentes que certaines formes de racisme, enracinées dans l'histoire, s'appuient sur la construction animale du fait d'être noir. Le fait même que je puisse demander quels humains sont reconnaissables ou non en tant qu'humains signifie qu'il existe un champ particulier de l'humain qui reste non reconnaissable, d'après les normes dominantes, mais qui est assurément reconnaissable dans le cadre épistémique ouvert par les formes de savoir contre-hégémoniques. D'un côté, il y a une évidente contradiction dans les termes : un groupe d'humains est reconnu humain tandis qu'un autre groupe d'humains, de créatures humaines, n'est pas reconnu humain. La personne qui écrit cette phrase voit peut-être que les deux groupes sont également humains, mais d'autres personnes ne le voient pas. Celles-ci s'accrochent encore à un critère de

ce qui constitue l'humain, même si ce critère n'a pas été encore explicitement thématiqué. Si ces personnes souhaitent promouvoir leur conception de l'humain, elles se retrouveront forcément devant une contradiction, car affirmer qu'un groupe est humain, même de façon paradigmatique, c'est introduire un critère en vertu duquel toute personne semblant humaine peut être jugée telle. Et le critère mis en avant par ces personnes ne sera même pas en mesure de garantir le type d'accord nécessaire à sa propre véracité. Car il présuppose en effet le domaine de l'humain non humain et il a besoin de lui pour se différencier du paradigme de l'humain qu'il essaie de défendre.

Or c'est exactement le type de raisonnement qui rend les gens fous, et à raison. On se voit réduit à faire un mauvais usage d'un langage raisonnable et même à commettre des erreurs de logique afin précisément de faire apparaître une rupture provoquée par des normes de reconnaissance qui différencient systématiquement les personnes devant être reconnues des personnes ne devant pas l'être. Nous nous retrouvons devant un dilemme curieux et cruel : si un humain non reconnu comme humain n'est pas humain, il ne faudrait pas commencer par en parler comme s'il l'était. On reconnaît ici la formulation fondamentale du racisme, qui expose sa contradiction lors même qu'il impose sa norme. Tandis qu'il nous faut comprendre que les normes de genre sont relayées par des fantasmes psychosociaux qui ne sont pas en premier lieu de notre fait, nous pouvons voir que les normes de l'humain sont formées par des modes de pouvoir qui cherchent à normaliser certaines versions de l'humain par rapport à d'autres, soit en opérant des distinctions entre humains, soit en étendant à leur guise le domaine du non-humain. Demander comment ces normes sont établies et normalisées, c'est entamer le début du processus permettant de considérer que la norme ne va pas de soi, et d'examiner comment elle s'impose et est mise en acte, et aux dépens de qui. Pour les personnes que la norme qu'elles sont censées devoir incarner efface ou rabaisse, la lutte devient une lutte incarnée pour la reconnaissabilité, une insistance publique pour exister et pour compter et importer. Seule une approche critique de la norme de reconnaissance peut donc permettre de mettre à mal ces formes perverses de logique qui sous-tendent le racisme et l'anthropocentrisme. Et ce n'est qu'à travers une forme insistante d'apparaître, précisément là et quand nous sommes effacés, que la sphère de l'apparaître peut s'ouvrir de manière inédite et nouvelle.

Une théorie critique de cette nature se heurte en permanence à des dilemmes linguistiques : comment nommer par exemple les personnes

qui n'apparaissent pas et ne peuvent pas apparaître comme « sujets » dans le discours hégémonique ? Une des réponses les plus évidentes est de reformuler la question : comment les exclus se nomment-ils eux-mêmes ? Comment apparaissent-ils, à travers quelles conventions et avec quel effet sur les discours dominants, qui opèrent au moyen de schémas logiques considérés comme allant de soi ? Si le genre ne peut pas être le paradigme de toutes les formes d'existence en lutte contre la construction normative de l'humain, il peut au moins fournir un point de départ pour réfléchir sur le pouvoir, la capacité d'agir (*agency*) et la résistance. Si l'on convient qu'il existe des normes sexuelles et de genre qui conditionnent qui est reconnaissable et « lisible » et qui ne l'est pas, alors on commence à comprendre comment l'« illisible » peut se former comme groupe, comment ses membres peuvent créer entre eux des formes de lisibilité, comment ils sont exposés à des formes spécifiques de violence de genre et comment, enfin, cette exposition commune peut devenir le fondement d'une résistance.

Pour comprendre, par exemple, que des personnes sont mal reconnues ou qu'elles restent non reconnaissables, il peut être nécessaire de comprendre de quelle manière elles parviennent à exister – et à persister – aux limites des normes établies de la pensée, de l'incarnation et même de la personnalité. Y a-t-il des formes de sexualité pour lesquelles il n'existe pas de vocabulaire adéquat parce que la logique puissante qui détermine notre manière de penser le désir, l'orientation, l'acte et le plaisir sexuels ne leur permet pas d'être lisibles ? N'est-il pas urgent et nécessaire de repenser notre vocabulaire ou de revaloriser des noms et des formes d'interpellation dévalués pour ouvrir les normes qui limitent non seulement ce qui est pensable, mais aussi la pensabilité des vies qui ne sont pas conformes sur le plan du genre ?

La performativité du genre suppose un champ de l'apparition dans lequel le genre puisse apparaître, et un schéma de reconnaissabilité à l'intérieur duquel il puisse se montrer comme il le fait ; or, comme le champ de l'apparition est régulé par des normes de reconnaissance elles-mêmes hiérarchiques et excluanes, la performativité de genre est forcément liée aux moyens spécifiques par lesquels les sujets peuvent devenir éligibles à la reconnaissance. Un genre ne pourra être reconnu que s'il existe pour celui-ci un mode de présentation, une condition pour apparaître : nous pouvons l'appeler son support, son mode de présentation. Si cela est vrai, alors il est vrai aussi que le genre peut parfois apparaître en reprenant, en remaniant ou même en brisant les

conditions établies de l'apparaître, en rompant avec les normes existantes ou même en empruntant des normes à des patrimoines culturels inattendus. Même quand les normes semblent déterminer quels genres sont susceptibles ou non d'apparaître, elles ne peuvent pas contrôler totalement la sphère de l'apparaître : elles agissent davantage à la manière d'une force de police absente ou faillible que comme un pouvoir totalitaire. De plus, si l'on se penche de plus près sur la question de la reconnaissance, on doit se demander s'il existe un moyen de distinguer une reconnaissance totale d'une reconnaissance partielle, et même la reconnaissance de la mé-reconnaissance. Cette seconde distinction est d'autant plus importante que la reconnaissance d'un genre implique bien souvent celle d'une certaine conformité corporelle à une norme, et que les normes sont, à un certain degré, composées d'idéaux qui ne sont jamais totalement habitables. Ainsi, en reconnaissant un genre, on reconnaît également la trajectoire d'un effort, d'une lutte pour habiter un idéal régulé, dont la pleine incarnation ne peut que sacrifier une dimension de la vie. Si nous « devenions » tous, une fois pour toutes, un idéal normatif, cela signifie que nous aurions surmonté ou dépassé tous les efforts, toutes les incohérences, toutes les complexités – autrement dit, que nous aurions perdu une dimension cruciale de ce que signifie être vivant. Un genre hypernormatif peut laisser quelques humains sur le côté. Mais parfois c'est l'« hyper » qui fonctionne, avec et contre ses ratés constitutifs, avec de la délibération, de la ténacité et du plaisir, et avec un sentiment profond de justesse : ce peut être un moyen de créer de nouveaux modes de vie transgenre dignes d'être soutenus. D'autres fois, pourtant, il existe un moyen de combler le fossé de sorte que le genre que l'on se sent être devienne le genre par lequel on est reconnu, et cette justesse est la condition préalable de toute vie vivable. L'idéal de genre n'est pas un piège : c'est une manière de vivre désirable, un moyen d'incarner un sentiment de justesse qui exige, et mérite, reconnaissance.

Même si ce qu'on appelle pleine incarnation et pleine reconnaissance relève du fantasme, un fantasme qui menace de nous enfermer dans certains idéaux qui nous privent du caractère vivant de nos existences, est-il possible de vivre bien sans aucun fantasme de ce type ? L'exigence de vivre en dehors du sentiment corporel du genre, et d'échapper ainsi à une restriction qui ne permet pas une manière de vivre librement dans le monde, peut déboucher sur une vie vivable. Être radicalement privé de reconnaissance menace la possibilité même d'exister et de persister³. Pour pouvoir être un sujet, il faut d'abord trouver sa propre manière de

s'accommoder des normes qui régissent la reconnaissance, des normes que nous ne choisissons jamais et qui ont trouvé leur chemin en nous et nous ont enveloppés de leur puissance culturelle structurante et animante. Et si nous ne pouvons pas trouver notre chemin à l'intérieur des normes du genre ou de la sexualité qui nous sont assignées, ou si nous ne pouvons le faire qu'avec de grandes difficultés, alors nous sommes exposés à ce que signifie être aux limites de la reconnaissabilité : une situation qui peut être, selon les circonstances, à la fois exaltante et terrible. Exister à ces limites signifie que la viabilité même de notre vie – ce qu'on peut appeler les conditions ontologiques de notre persistance – est mise en question. Mais que nous pouvons être aussi sur le point de développer les termes qui nous permettront de vivre.

Dans certains discours de gauche, les sujets sont considérés comme des êtres qui se présentent devant une loi existante et qui demandent d'être reconnus en fonction de celle-ci. Or qu'est-ce qui rend seulement possible de se présenter devant la loi (question kafkaïenne, à n'en pas douter) ? Il semblerait qu'il faille pour cela disposer d'un accès ou d'une position, ou être capable d'entrer et d'apparaître sous une certaine forme. Préparer un accusé à passer en jugement, c'est produire un sujet dont la demande de reconnaissance aura une chance d'être entendue. Cela signifie souvent se conformer à des normes raciales ou se produire soi-même comme « post-racial ». La « loi » fonctionne déjà avant que l'accusé ne pénètre dans le tribunal ; elle prend la forme d'une structuration régulatrice du champ de l'apparition qui définit qui peut être vu, entendu et reconnu. Le champ de la légalité chevauche et recoupe le champ politique. Il n'est que de songer à la situation des travailleurs sans papiers qui réclament un visa de travail ou la citoyenneté, et dont la demande même de « devenir légal » est considérée comme une activité criminelle. La consultation d'un avocat est elle-même un acte qui peut exposer le travailleur sans papiers à l'arrestation et à l'expulsion. Trouver la juste « condition d'apparition » est une affaire compliquée, car il ne s'agit pas seulement de savoir comment doit se présenter un corps devant un tribunal, mais comment obtenir une place dans la queue permettant d'y apparaître.

Il se peut que l'essor des manifestations de masse des sans-papiers, ces dernières années, soit lié à la volonté de manifester de personnes qui ont été abandonnées par les processus politiques et économiques (et qui doivent faire face à la collusion entre les gouvernements bradeurs de services publics et l'économie néolibérale). L'entrée de ces populations

dans la sphère de l'apparaître peut fort bien produire un ensemble de revendications sur le droit d'être reconnu et de se voir accorder une vie vivable ; mais elle est aussi un moyen d'affirmer un droit sur la sphère publique, qu'il s'agisse d'une émission de radio, d'un rassemblement sur une place, d'une marche dans les grandes artères d'un centre urbain ou d'un soulèvement dans les marges de la métropole.

On pourrait croire que je suis en train de revendiquer que soit accordée aux personnes privées de droits une place propre à l'intérieur d'une conception élargie de la communauté humaine. Cela est vrai, d'une certaine façon, même si l'on ne peut pas résumer à cela ce que j'entreprends ici. Si la trajectoire normative de mon projet était réduite à cette revendication, il ne serait pas possible de comprendre comment l'humain est produit différentiellement et aux dépens de qui. Les personnes qui en supportent le coût, ou qui « sont » de fait le coût de l'humain, son rebut, son déchet, sont précisément celles qui se retrouvent parfois, de façon inattendue, alliées entre elles dans un effort pour persister et exercer des formes de liberté qui surmontent les versions étroites de l'individualisme, sans être englouties pour autant dans des formes obligatoires de collectivisme.

Penser de façon critique la façon dont la norme de l'humain est construite et maintenue exige que nous prenions position à l'extérieur de ses termes, non pas juste au nom du non-humain ou même de l'anti-humain, mais plutôt dans une forme de socialité et d'interdépendance qui n'est pas réductible aux formes humaines de vie et qui ne peut être abordée de façon satisfaisante par aucune définition obligatoire de la nature humaine ou de l'individu humain. Parler de ce qui est vivant dans la vie humaine, c'est déjà reconnaître que des modes humains de vie sont attachés à des modes non humains de vie. En effet, le lien avec la vie non humaine est indispensable à ce que nous appelons la vie humaine. En termes hégéliens, si l'humain ne peut pas être humain sans l'inhumain, alors l'inhumain n'est pas seulement essentiel à l'humain : il est installé comme l'essence même de l'humain. C'est une des raisons pour lesquelles les racistes dépendent si désespérément de leur haine des personnes dont ils sont finalement impuissants à nier l'humanité.

Il ne s'agit pas simplement d'inverser les relations de sorte que nous nous rassemblions tous sous la bannière du non-humain ou de l'inhumain. Et certainement pas non plus d'accepter le statut des exclus comme « vie nue » sans capacité de se rassembler ou de résister. Nous commencerons plutôt par garder à l'esprit ce paradoxe seulement apparent pour envisager une pensée nouvelle de la « vie humaine »,

dont les deux éléments, « vie » et « humaine », ne coïncident jamais totalement. Autrement dit, il faut nous raccrocher à ce terme même si, en tant que tel, il tente parfois d'en contenir deux autres qui se repoussent l'un l'autre ou qui œuvrent dans des directions opposées. La vie humaine n'est jamais l'entièreté de la vie, elle ne peut jamais nommer la totalité des processus de vie sur lesquels elle repose, et la vie ne peut jamais être ce qui définit singulièrement l'humain : ainsi, ce que nous pouvons être tentés d'appeler la « vie humaine », quelle qu'elle soit, consistera toujours, inévitablement, en une négociation avec cette tension. Peut-être l'humain est-il le nom que nous donnons à cette négociation elle-même, qui vient du fait que nous sommes des créatures vivant parmi d'autres créatures et au milieu de formes de vie qui nous excèdent.

Je fais l'hypothèse que certaines manières d'affirmer et de montrer certaines formes d'interdépendance sont en mesure de transformer le champ de l'apparition lui-même. Du point de vue éthique, il doit y avoir un moyen de trouver et de forger un ensemble de liens et d'alliances, de lier l'interdépendance au principe de l'égalité de valeur, et de le faire en s'opposant aux pouvoirs qui allouent différenciellement la reconnaissabilité, ou en perturbant leur action, considérée comme allant de soi. Car une fois que la vie est comprise comme également précieuse et interdépendante, certaines formulations éthiques s'imposent. Dans *Ce qui fait une vie*, j'écris que même si ma vie n'est pas détruite réellement dans une guerre, quelque chose de ma vie n'en est pas moins détruit quand d'autres vies et d'autres processus vivants sont, eux, détruits dans une guerre⁴. Comment cela se fait-il ? Puisque les autres vies, comprises comme une partie de la vie qui m'excède, sont une condition de qui je suis, ma vie ne peut pas faire de demande exclusive sur la vie, et ma propre vie n'est pas n'importe quelle autre vie et ne peut pas l'être. Autrement dit, être en vie, c'est déjà être connecté avec ce qui est vivant, non seulement au-delà de moi-même mais au-delà de mon humanité, et aucun sujet, aucun humain ne peut vivre sans ce lien avec un réseau biologique de vie qui excède le domaine de l'animal humain. Détruire des environnements bâtis et des infrastructures de soutien précieux, c'est détruire ce qui, idéalement, devrait organiser et soutenir la vie de façon qu'elle soit vivable. L'eau courante en est un bon exemple. C'est une des raisons pour lesquelles en s'opposant à la guerre, on ne s'oppose pas seulement à la destruction d'autres vies humaines (même si, bien sûr, on le fait), mais aussi à l'empoisonnement de l'environnement et à l'attaque généralisée portée contre un monde

vivant. Non seulement l'humain qui est dépendant ne peut pas survivre sur un sol toxique, mais l'humain qui empoisonne ce sol, dans un monde commun où « mes » perspectives de vie sont liées à celles de tous, sape aussi les perspectives de sa propre vivabilité.

Ce n'est que dans le contexte d'un monde vivant qu'apparaît l'humain en tant que créature capable d'agir (*agentic*), une créature dont la dépendance à l'égard de toutes les autres créatures et de tous les processus vivants est la source même de la capacité d'action. Vivre et agir sont liés ensemble de telle façon que les conditions qui permettent à chacun de vivre font partie de l'objet même de la réflexion et de l'action politiques. La question éthique – comment dois-je vivre ? – et même la question politique – comment devons-nous vivre ensemble ? – reposent sur une organisation de la vie qui permet de leur donner tout leur sens. Et la question de savoir ce qu'est une vie vivable précède toujours la question du genre de vie que je dois vivre, ce qui veut dire que ce que certains appellent le biopolitique conditionne les questions normatives que nous nous posons sur la vie.

Je crois que cela constitue une réponse critique importante à des philosophes politiques comme Hannah Arendt, qui, dans *Condition de l'homme moderne*, définit de façon catégorique la sphère privée comme un espace de dépendance et d'inaction, et la sphère publique comme un espace d'action indépendante. Comment penser le passage du privé au public, et est-il vrai que nous laissons la sphère de la dépendance « derrière » nous quand nous apparaissions en acteurs autonomes dans les sphères publiques établies ? Si l'action est définie comme indépendante, ce qui suppose une différence fondamentale avec la dépendance, alors la compréhension que nous avons de nous-mêmes comme acteurs autonomes ne peut que se fonder sur le désaveu des autres êtres vivants et des relations d'interdépendance sur lesquelles reposent nos vies. Si nous sommes des acteurs politiques qui veulent affirmer l'importance de l'écologie, du logement, de la politique alimentaire mondiale et de la démilitarisation, alors l'idée de l'humain et de la vie créaturelle sur laquelle reposent tous nos efforts doit surmonter le schisme entre l'action et l'interdépendance. Ce n'est qu'en tant que créatures qui reconnaissent les conditions d'interdépendance de notre persistance et de notre épanouissement qu'il nous sera possible de lutter pour la réalisation de ces objectifs politiques cruciaux, en un temps où les conditions sociales de l'existence elle-même font l'objet d'une brutale attaque économique et politique.

Les implications pour la performativité politique sont considérables.

Si la performativité suppose la capacité d'agir (*agency*), quelles peuvent être les conditions vivantes et sociales de celle-ci ? Il n'est pas possible que cette capacité d'agir ne soit qu'un pouvoir spécifique de la parole et que l'acte de parole soit le modèle de l'action politique. Arendt, dans *Condition de l'homme moderne*, présuppose que le corps n'entre pas dans l'acte de parole et que l'acte de parole est un mode de pensée et de jugement. La sphère publique dans laquelle l'acte de parole est hissé au rang d'action politique paradigmatique a déjà été séparée, selon Arendt, de la sphère privée, le domaine des femmes, des esclaves, des enfants et de toutes les personnes trop âgées ou infirmes pour travailler. En un sens, toutes ces populations sont associées à la forme corporelle de l'existence, caractérisée par l'aspect « éphémère » de son travail, et qui s'oppose aux actes dignes de ce nom, qui comprennent la fabrication des œuvres culturelles et l'acte parlé. La distinction implicite entre le corps et l'esprit que fait Arendt dans *Condition de l'homme moderne* a longtemps rencontré une attention critique de la part des théoriciennes féministes⁵. Il est significatif que cette idée du corps étranger, incompetent, féminisé, qui appartient à la sphère privée, soit la condition de possibilité du citoyen masculin parlant (lequel est supposé nourri par quelqu'un et abrité quelque part, et dont la nourriture et l'abri sont pris en charge de façon régulière par une population privée de droits).

Pour être juste, Arendt a aussi remarqué, dans *De la révolution*, que la révolution était incarnée. À propos « des pauvres qui se précipitaient dans la rue tel un torrent », elle écrit qu'ils étaient animés par quelque chose d'« irrésistible » et que cet « élément d'irrésistibilité, qui nous est apparu si intimement lié au sens premier du mot "révolution", s'était incarné » (*embodied*). Toutefois, elle relie immédiatement cette irrésistibilité « à la nécessité que nous attribuons aux processus naturels [...] parce que nous faisons l'expérience de la nécessité dans la mesure où nous nous trouvons, en tant que corps organiques, assujettis à des processus nécessaires et irrésistibles ». Quand les pauvres déferlent dans les rues, ils agissent par nécessité, à cause de la faim et du besoin, et ils « parviennent à cette libération [des nécessités de la vie] par la violence ». C'est pourquoi, ajoute-t-elle, « la nécessité a envahi le champ politique, le seul domaine où les hommes peuvent être vraiment libres⁶ ». Un mouvement politique motivé par la faim est réputé motivé par la nécessité, et pas par la liberté, et la forme de libération qu'il recherche n'est pas la liberté mais un effort impossible et violent pour se libérer des nécessités de la vie. Il semble en découler que les mouvements

sociaux des pauvres ne cherchent pas à soulager les pauvres de la pauvreté mais de la nécessité, et que, comme Arendt l'affirme clairement, la violence entre des hommes pour qui les nécessités de la vie sont déjà prises en charge est « moins terrifiante » que la violence des pauvres. Pour elle, « rien [...] ne saurait être plus obsolète que d'essayer de libérer le genre humain de la pauvreté par des voies politiques⁷ ». Non seulement il y a ici une distinction opératoire entre la « libération » et la « liberté », qui implique clairement que les mouvements de libération agissent avec un sens de la liberté qui n'est pas « vrai » ; mais le champ politique est une fois de plus distingué catégoriquement du champ de la nécessité économique. Pour Arendt, semble-t-il, les personnes qui agissent par nécessité agissent à partir du corps ; or la nécessité ne peut pas être une forme de liberté (les deux sont opposées) et la liberté ne peut être atteinte que par des personnes qui, pour le dire crûment, n'ont pas faim. Que penser, dans ces conditions, de la possibilité qu'on puisse à la fois avoir faim, être en colère, être libre, raisonner, et qu'un mouvement politique luttant contre la distribution inégale de la nourriture soit un mouvement équitable et juste ? Si le corps reste au niveau de la nécessité, alors il semble qu'aucune forme politique de liberté ne puisse jamais être incarnée.

Linda Zerilli écrit fort justement qu'en parlant du corps comme d'une sphère de la nécessité, Arendt entend souligner les schémas rythmiques du transitoire, le fait que les artefacts humains viennent au monde puis disparaissent ; or la mortalité est une réalité qui jette une ombre à la fois sur les formes humaines de fabrication (*poiésis*) et sur les formes humaines d'action (*praxis*)⁸. Ce que l'on pourrait considérer comme l'implacable et répétitive mortalité du corps ne peut pas être résolu ni soulagé par l'action humaine. On ne peut pas « échapper à l'existence incarnée », comprise comme une « nécessité », sans perdre la liberté elle-même. La liberté nécessite une réconciliation avec la nécessité. Cette formulation me paraît tenir tant que « l'action incarnée » est identifiée à la « nécessité » ; mais si la liberté est incarnée, la formulation devient trop large. Rechercher une forme d'action humaine capable de surmonter la mort est en soi impossible et dangereux, et peut nous amener bien trop loin du sens de la précarité de la vie. Dans cette perspective, le corps impose un principe d'humilité et un sens des limites nécessaires de toute action humaine.

Cependant, si nous abordons cette question du point de vue de la distribution démographique inégale de la précarité, alors nous devons

poser un certain nombre de questions : quelles sont les vies les plus facilement écourtées ? Quelles sont les vies les plus facilement livrées à un sentiment d'éphémère, de mortalité précoce ? Comment cette exposition différentielle à la mortalité est-elle gérée ? Autrement dit, nous sommes déjà dans le politique quand nous pensons l'éphémère et la mortalité. Cela ne signifie pas que dans un monde juste il n'y aurait pas de mortalité ! Pas du tout. Cela veut simplement dire qu'un engagement pour la justice et l'égalité implique de répondre, à tous les niveaux institutionnels, à l'exposition différentielle à la mort et à la mortalité qui caractérise aujourd'hui la vie des populations assujetties et des populations précaires, souvent en raison d'un racisme systématique ou de formes d'abandon calculées. La définition désormais célèbre du racisme que donne Ruth Gilmore illustre parfaitement cette idée : « Le racisme est la production et l'exploitation, extralégales, ou approuvées, par l'État de la vulnérabilité différenciée de certains groupes de population à une mort prématurée⁹. »

Malgré ces limites évidentes, Arendt nous permet de comprendre de quelle manière le rassemblement et le regroupement œuvrent à établir ou à rétablir l'espace de l'apparaître, y compris les manifestations comme celles faites au nom de Black Lives Matter. Car même si l'on ne peut accepter que la mortalité du corps ne soit qu'une condition prépolitique de la vie, il est possible de trouver chez Arendt des outils pour comprendre le caractère incarné de l'action humaine plurielle. Peut-être s'agit-il ici de repenser ces distinctions faites par Arendt et de montrer que le corps ou, plus exactement, l'action corporelle concertée – le fait de s'assembler, de faire certains gestes, de se tenir debout immobile, c'est-à-dire tous les éléments du « rassemblement » qui ne peuvent être assimilés à la parole verbale – peut signifier les principes de liberté et d'égalité.

Si je critique certains aspects de la politique du corps proposée par Arendt¹⁰, je veux attirer l'attention sur son texte intitulé « Le déclin de l'État-nation et la fin des Droits de l'Homme », qui porte sur la question des droits des personnes sans droits¹¹. L'affirmation que même les individus sans État ou apatrides ont « le droit d'avoir des droits » était en soi un genre d'exercice performatif, comme l'ont justement souligné Bonnie Honig et d'autres. En formulant cette revendication, Arendt établit le droit à avoir des droits, et cette revendication n'a pas d'autre fondement qu'elle-même. Et si parfois elle est considérée comme purement verbale, il est clair qu'elle est en réalité mise en acte par le mouvement, le rassemblement, l'action et la résistance des corps. En

2006, aux États-Unis, des travailleurs mexicains sans papiers ont revendiqué le droit d'être régularisés en chantant, en public et en espagnol, l'hymne américain : ce droit était affirmé dans et par la vocalisation elle-même. Et les personnes qui, en France, luttent contre l'expulsion des Roms – les gitans – ne parlent pas seulement des Roms, mais aussi du pouvoir violent et arbitraire de l'État de rejeter dans l'apatridie une partie de sa population. Et l'on peut dire que l'autorisation que l'État français donne à la police d'arrêter des femmes intégralement voilées est un autre exemple d'action discriminante ciblant une minorité et niant le droit de celle-ci d'apparaître en public comme elle l'entend. Des féministes françaises qui se prétendent universalistes soutiennent la loi qui permet à la police d'arrêter, de détenir, d'infliger une amende et d'expulser les femmes qui portent le voile intégral dans les rues de France. Comment nommer une politique qui se sert de la fonction policière de l'État pour contrôler et empêcher les femmes de certaines minorités religieuses d'apparaître dans la sphère publique ? Pourquoi ces mêmes universalistes qui affirment sans détour le droit des personnes transgenres d'apparaître librement en public sans se faire harceler par la police peuvent-elles soutenir simultanément la détention de femmes musulmanes qui portent leur tenue religieuse en public ? Les personnes qui défendent cette interdiction le font au nom d'un féminisme universaliste et disent que le voile heurte la sensibilité de l'universalisme¹². Mais quel genre d'universalisme peut-il se fonder sur une tradition laïque très spécifique et omettre de respecter le droit des minorités religieuses de respecter leurs propres codes vestimentaires ? Même si l'on reste dans le cadre problématique de ce type d'universalisme, il serait difficile de trouver un critère cohérent et non contradictoire en vertu duquel les personnes transgenres devraient être protégées contre la violence policière et avoir le droit d'apparaître en public, tandis que les femmes musulmanes – mais pas les femmes chrétiennes ou juives qui portent leurs propres insignes religieux – devraient être privées du droit d'apparaître en public dans une tenue signifiant leur affiliation et leur appartenance religieuses. Si les droits ne peuvent être universalisés que pour les individus qui obéissent à des normes laïques, ou qui appartiennent à des religions jugées éligibles à la protection de la loi, alors, assurément, cet « universel » s'est vidé de son sens ou, pire encore, est devenu un instrument de discrimination, de racisme et d'exclusion. Si le droit d'apparaître doit être honoré « universellement », une contradiction si flagrante et si insupportable ne peut pas exister.

Ce que nous appelons parfois un « droit » d'apparaître est tacitement fondé sur des schémas régulateurs en vertu desquels seulement certains sujets sont en droit d'exercer ce droit. Alors même si le droit d'apparaître prétend être « universel », son universalisme est contredit par les formes différentielles de pouvoir qui désignent qui peut ou ne peut pas apparaître. Pour les personnes considérées comme « non éligibles » à ce droit, la lutte pour former des alliances est d'une grande importance, et implique que ce droit à l'« éligibilité » soit posé de façon plurielle et performative là où il n'existe pas encore. Ce type de performativité plurielle ne cherche pas seulement à établir la place des personnes exclues et précaires dans une sphère existante de l'apparaître. Il cherche surtout à y produire une cassure à l'intérieur de celle-ci, à exposer la contradiction par laquelle sa prétention à l'universalité est à la fois posée et invalidée. Il ne peut y avoir d'entrée dans la sphère de l'apparaître sans une critique des formes différentielles de pouvoir par lesquelles cette sphère est constituée, et sans une alliance critique entre les exclus, les inéligibles – les précaires – pour créer de nouvelles formes d'apparaître, qui s'efforcent de surmonter ce différentiel de pouvoir. Il se peut que toute forme d'apparaître soit constituée par son « dehors », mais ce n'est pas une raison pour ne pas continuer la lutte. Au contraire, c'est même une raison supplémentaire d'insister pour qu'elle continue.

Certains actes quotidiens sont souvent mis en jeu lorsque nous cherchons à comprendre la politique performative dans sa lutte contre et à partir de la précarité. Comme chacun sait, tout le monde ne jouit pas de la capacité de marcher dans la rue ou d'entrer dans un bar sans se faire harceler. Marcher seul ou seule dans la rue, sans craindre le harcèlement policier, ce n'est pas marcher en compagnie d'autres personnes et avec la sorte de protection non policière que cela confère. Pourtant, quand une personne transgenre marche dans une rue d'Ankara ou entre dans un McDonald's de Baltimore¹³, la question se pose de savoir si ce droit peut être exercé par un individu seul. Si celui-ci est féru d'autodéfense, sans doute le peut-il ; si c'est un espace culturel dans lequel cela est accepté, il le peut sûrement aussi. Mais si et quand il est possible de marcher en sécurité sans protection, et que la vie quotidienne elle-même devient grâce à cela possible sans craindre des violences, alors cela veut dire que ce droit est soutenu par un grand nombre de personnes, même quand il n'est exercé que par une seule. Si ce droit est exercé et honoré, cela veut dire que de nombreuses personnes sont là pour l'exercer également, qu'elles soient en

l'occurrence présentes ou non. Chaque « je » porte avec lui un « nous » quand il ou elle pousse ou tire une porte, et se retrouve dans un endroit clos non protégé ou exposé dehors dans la rue. On peut dire qu'il y a un groupe, sinon une alliance, qui marche aussi là, qu'il soit visible ou non. Bien sûr, c'est un individu seul qui marche là, qui prend le risque de marcher là, mais cette allure, cette manière de marcher, ce mouvement singulier dans le monde sont aussi traversés par toute une catégorie sociale ; et s'il se produit une attaque, elle cible en même temps l'individu et la catégorie sociale. Peut-être peut-on encore qualifier de « performatifs » à la fois cet exercice du genre et cette demande politique incarnée d'égalité, de protection contre la violence, de capacité de se déplacer dans l'espace public avec et dans cette catégorie sociale. Marcher, c'est dire qu'il y a ici un espace public où marchent des personnes transgenres, où des personnes ayant diverses tenues vestimentaires, quel que soit leur genre ou la religion qu'elles signifient, sont libres de se mouvoir sans craindre des violences.

Pour participer au politique, pour faire partie de l'action collective et concertée, il ne suffit pas d'affirmer et de revendiquer l'égalité (des droits égaux, un traitement égal) : il faut aussi agir et réclamer dans les termes de l'égalité, comme un acteur de statut égal aux autres acteurs. C'est ainsi que les communautés qui se rassemblent dans la rue peuvent commencer à mettre en acte une autre idée de l'égalité, de la liberté et de la justice que celle à laquelle elles s'opposent. Le « je », sans pour autant se fondre dans une unité impossible, est en même temps un « nous ». Être un acteur politique est une fonction qui consiste à agir dans des conditions d'égalité avec d'autres êtres humains : cette importante formule d'Hannah Arendt reste d'actualité pour les luttes démocratiques d'aujourd'hui. L'égalité est une condition et une caractéristique de l'action politique, et elle en est en même temps la finalité. L'exercice de la liberté est quelque chose qui ne vient pas de vous ou de moi, mais de ce qui est entre nous, dans le lien que nous créons au moment où nous exerçons ensemble la liberté, un lien sans lequel il ne peut tout simplement pas y avoir de liberté.

En 2010, à Ankara, j'ai participé à une conférence internationale contre l'homophobie et la transphobie. C'était un événement très important pour un pays, la Turquie, où les personnes transgenres écoupent souvent d'une amende parce qu'elles apparaissent en public, et sont souvent battues, parfois par la police, et où, ces dernières années, un meurtre de femme transgenre s'est produit pratiquement tous les mois. Si je donne l'exemple de la Turquie, ce n'est pas pour dire que la

Turquie serait « arriérée », c'est ce qu'un membre de l'ambassade du Danemark s'est empressé de me suggérer, suggestion que je me suis à mon tour empressée de rejeter. Je puis vous assurer qu'il y a des meurtres tout aussi brutaux à Los Angeles ou à Detroit, dans le Wyoming ou en Louisiane, et que les violences et le harcèlement, comme nous le savons, sont aussi une réalité à Baltimore ou à la gare de Penn Station, à New York. Ce qui m'a paru toutefois exemplaire, en Turquie, ce sont les alliances qui se sont nouées : plusieurs organisations féministes ont ainsi travaillé avec des personnes queers, gays, lesbiennes et transgenres contre les violences policières, mais aussi contre le militarisme, le nationalisme et les formes de masculinisme sur lesquels ils s'appuient. Après la conférence, dans la rue, les féministes se sont regroupées avec des drag-queens, des queers avec des militants pour les droits humains, et des lesbiennes « lipstick » avec leurs amis hétérosexuels et bisexuels. À la marche ont participé des laïques et des musulmans. Tous ont chanté en chœur : « Nous ne voulons pas être des soldats et nous ne voulons pas tuer. » Ici, à Ankara, s'opposer à la violence policière contre les personnes transgenres, c'était aussi s'opposer à la violence militaire et à l'escalade nationaliste du militarisme ; c'était s'opposer à l'agression militariste contre la population kurde et contre le refus de reconnaître ses revendications politiques, et c'était agir en mémoire du génocide arménien et contre les modes de dénégaration des États qui continuent, de tant d'autres manières, de perpétuer leurs violences.

Mais si des féministes sont descendues dans les rues de Turquie avec des activistes trans, ce type d'alliance se heurte encore à une forte résistance dans de nombreux milieux féministes. En France, par exemple, certaines féministes qui se disent de gauche et même matérialistes ont convergé sur l'idée que la transsexualité était une sorte de pathologie. Bien sûr, il y a une différence entre criminaliser des personnes queers et transgenres qui apparaissent en public et les pathologiser pour en faire des malades. La première position, de nature morale, se fonde généralement sur une conception fallacieuse de la moralité publique. Quand on criminalise une population, non seulement on la prive de toute protection contre la police ou contre d'autres formes de violence publique ; mais on s'efforce aussi d'affaiblir le mouvement politique qui lutte pour la décriminalisation et l'émancipation. En passant au modèle « pathologique » – ou, en réalité, au modèle « psychotique » –, on mobilise une explication pseudo-scientifique en vue de discréditer certains modes d'existence incarnés

qui ne font pourtant aucun mal à personne. D'ailleurs, le modèle de la pathologisation vise également à affaiblir le mouvement politique pour l'émancipation, car il prétend que ces minorités sexuelles et de genre ont moins besoin de droits que d'un « traitement ». C'est pourquoi il faut se méfier des efforts faits pour donner des droits aux personnes transsexuelles quand sont adoptées en même temps des normes de santé qui pathologisent la population dont les droits sont prétendument défendus, comme l'a fait le gouvernement espagnol. Aux États-Unis et dans les autres pays où domine le DSM, le « Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux » (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*), il faut aussi se méfier des modes prescrits de « transition », qui exigent des personnes trans de prouver une condition pathologique pour avoir droit à une aide financière pour leur transition et à une reconnaissance légale en tant que personne trans ou en tant que personne du genre qu'elles désirent.

Si les personnes trans doivent parfois passer par la « pathologisation » pour réaliser le caractère non pathologique de leur désir et se donner un mode de vie incarné qui soit vivable, cela veut dire que le prix à payer pour l'émancipation est de vivre dans la pathologisation. Mais quel genre d'émancipation est-ce là, et comment faire pour ne pas avoir à payer un prix aussi exorbitant ? Plus nous utilisons les instruments qui sont les nôtres et plus ils aboutissent aux résultats désirés, plus ils deviennent puissants. Il nous faut réfléchir au type de revendication que pose la transsexualité, une revendication qui est liée au droit d'apparaître en public et d'exercer ce type de liberté, et qui est implicitement liée à toutes les autres luttes pour le droit d'apparaître dans la rue sans crainte des violences. En ce sens, la liberté d'apparaître est au cœur de la lutte démocratique, ce qui signifie qu'une critique des formes politiques de l'apparition, y compris les formes de contrainte et de médiation à travers lesquelles ce type de liberté peut exister, est fondamentale si l'on veut comprendre ce que cette liberté peut être, et quels types d'intervention elle nécessite.

Bien sûr, tout cela ne répond pas à la question de savoir ce qu'apparaître signifie, ni si ce droit ne privilégie pas l'idée de la présence corporelle ou ce que certains appelleraient la « métaphysique de la présence ». Le média ne sélectionne-t-il pas qui et ce qui peut apparaître ? Et que faire des personnes qui préfèrent ne pas apparaître et qui pratiquent tout autrement l'activisme démocratique ? Parfois, l'action politique est plus efficace quand elle se fait dans l'ombre ou dans les marges, et ce point n'est pas négligeable : l'association

Palestinian Queers for Boycott, Divestment and Sanctions, par exemple, remet en cause l'idée que l'activisme queer doive revendiquer une pleine exposition publique¹⁴. Tout activiste doit en effet négocier l'ampleur de l'exposition dont il a besoin, et sous quelle forme, pour atteindre ses objectifs politiques. C'est une façon de négocier, pourrait-on dire, entre le besoin de protection et la nécessité de prendre un risque public. Parfois, ce visage public peut être un ensemble de mots, et parfois les corps dans la rue n'ont pas besoin de parler pour formuler leurs revendications.

Personne ne devrait être criminalisé à cause de sa présentation de genre, et personne ne devrait être menacé d'une vie précaire à cause du caractère performatif de cette présentation. Et pourtant, l'idée que les gens devraient être protégés contre le harcèlement, l'intimidation et la criminalisation quand ils apparaissent, sous quelque genre que ce soit, ne prescrit en aucune façon à quelle condition ni comment apparaître. Il est important de ne pas imposer les normes d'hyper-visibilité qui ont cours aux États-Unis à des personnes qui ont une autre manière de former une communauté politique et de lutter pour leur liberté. Il me paraît plus important de dénoncer l'injustice de la criminalisation de la présentation du genre. Un code pénal qui justifie la criminalisation sur la base de la présentation ou de l'apparition du genre est lui-même criminel et illégitime. Et si les minorités sexuelles ou de genre sont criminalisées ou pathologisées en raison de leur manière d'apparaître et de revendiquer l'espace public, en raison du langage à travers lequel elles se comprennent elles-mêmes, ou de leur manière d'exercer leur liberté corporelle, ou des moyens par lesquels elles expriment l'amour ou le désir, ou des personnes avec lesquelles elles s'allient ouvertement et choisissent d'être proches ou de s'engager sexuellement, alors ces actes de criminalisation sont eux-mêmes violents et, en ce sens, injustes et criminels. La police du genre est un acte criminel, par lequel la police devient à son tour criminelle et les personnes exposées à la violence perdent toute protection. Et ne pas réussir à empêcher les violences de la police de l'État contre les communautés minoritaires est une négligence criminelle, qui laisse la police commettre un crime et livre les minorités à la précarité, dans la rue.

Quand nous exerçons le droit d'être le genre que nous sommes ou de nous engager dans des pratiques sexuelles qui ne font de mal à personne, alors nous exerçons certainement une certaine liberté. Et même si l'on sent bien que l'on n'a pas choisi son genre ou sa sexualité, qu'ils nous ont été donnés par la nature ou par quelque autre autorité

extérieure, la situation est identique : s'il nous faut affirmer cette sexualité comme un droit malgré ou contre un ensemble de lois ou de codes qui la jugent criminelle ou dégradante, alors cette affirmation est elle-même performative. C'est une manière de nommer l'exercice de ce droit là précisément où il n'existe pas de loi locale pour le protéger. Il peut y avoir, bien sûr, une communauté locale, et des précédents internationaux, mais cela ne protège pas toujours, on le sait, la personne qui s'affirme localement. Le plus important pour moi, cependant, c'est qu'une telle position puisse être affirmée en public, qu'on puisse marcher dans les rues comme on en a envie, qu'on puisse trouver un emploi et un logement sans discrimination, que l'on soit protégé contre la violence de la rue et contre les tortures policières.

Même quand on choisit d'être qui l'on est, et que qui l'on « est » est compris comme non choisi, on fait entrer la liberté dans un projet social. On ne commence pas par être le genre que l'on est pour ensuite, plus tard, décider comment et quand le mettre en acte. La mise en acte, qui précède toute action du « je », fait partie du mode ontologique du genre lui-même ; c'est pourquoi il importe de savoir quand et comment a lieu cette mise en acte et quelles en sont les conséquences, car tout cela peut changer le genre même que l'on « est ». Il n'est donc pas possible de séparer le genre que nous sommes et la sexualité dans laquelle nous nous engageons du droit de chacun et chacune d'entre nous d'affirmer ces réalités en public, librement, et en disposant d'une protection contre la violence. D'une certaine manière, la sexualité ne précède pas ce droit : exercer la sexualité, c'est exercer le droit de faire précisément cela. C'est un moment social de notre vie intime, un moment qui affirme et revendique l'égalité. Il n'y a pas que le genre et la sexualité qui soient performatifs : leur articulation politique, et les revendications faites en leur nom, le sont également.

On peut revenir à la question posée plus haut : que veut dire revendiquer des droits lorsqu'on n'en a aucun ? Cela veut dire revendiquer le pouvoir même qui est nié, afin de dénoncer cette négation et de militer contre elle. Parfois, comme dans les mouvements de squatteurs à Buenos Aires, où des personnes sans domicile s'installent dans un bâtiment pour établir leur droit de séjour¹⁵, l'idée n'est pas d'acquérir d'abord un pouvoir pour ensuite être capable d'agir, mais simplement d'agir et, en agissant, de revendiquer le pouvoir dont on a besoin. Telle est la performativité comme je la conçois, et c'est aussi une manière d'agir contre et à partir de la précarité.

La précarité est la catégorie qui rassemble les femmes, les queers, les

personnes transgenres, les pauvres, les personnes aux capacités différentes et les personnes apatrides, mais aussi les minorités raciales et religieuses : c'est une condition économique et sociale, mais ce n'est pas une identité (elle traverse ces catégories et produit des alliances potentielles entre des individus qui ne se reconnaissent pas une appartenance commune). Je crois que nous avons été témoins de cela avec Occupy Wall Street : personne n'a jamais été requis de produire une carte d'identité pour pouvoir accéder aux manifestations de ce mouvement. En apparaissant simplement comme un corps dans la rue, vous aidez à porter la revendication qui se dégage de cet ensemble pluriel de corps, qui se sont rassemblés là et qui persistent là. Bien sûr, cela n'est possible que si vous pouvez apparaître, si les rues sont accessibles et si vous-même n'êtes pas enfermé. Nous reviendrons à ce problème quand nous aborderons la « liberté de rassemblement », dans le chapitre 5.

La question du lien entre la performativité et la précarité peut être déclinée en une série d'autres questions, encore plus importantes, me semble-t-il : comment une population dont on ne peut pas parler, indicible (*un-speakable*), parle-t-elle et formule-t-elle ses revendications ? Quel genre de perturbation cela introduit-il dans le champ du pouvoir ? Et comment de telles populations font-elles pour revendiquer ce dont elles ont besoin pour persister ? Car non seulement nous avons besoin de vivre pour pouvoir agir, mais nous avons aussi besoin d'agir, et d'agir politiquement, pour assurer les conditions de l'existence. Parfois, les normes de reconnaissance sont si contraignantes qu'elles mettent en péril notre capacité même de vivre. Que faire, par exemple, si le genre qui établit les normes requises pour que nous puissions être reconnaissables nous fait en même temps violence, met en péril notre survie elle-même ? Alors les catégories qui semblaient nous promettre la vie en réalité nous l'enlèvent. Il faut refuser ces injonctions paradoxales et lutter pour des modes de vie au sein desquels les actes performatifs combattent la précarité, dans une lutte qui aspire à ouvrir un futur où de nouveaux modes sociaux d'existence pourront être vécus, tantôt à la limite du reconnaissable, et tantôt sous le feu des médias dominants ; dans les deux cas, cependant, ou dans l'éventail de situations entre l'un et l'autre, il y a une action collective sans sujet collectif préétabli : le « nous » est mis en acte par le rassemblement de corps pluriels, persistants et agissants, qui revendiquent l'accès à une sphère publique qui nous a abandonnés.

Peut-être, si nous voulons comprendre les fonctions policières qui sont à l'œuvre ici, nous faudra-t-il réfléchir à certaines modalités de la violence. Après tout, les personnes qui insistent pour que le genre apparaisse toujours d'une certaine façon, ou dans une tenue vestimentaire plutôt que dans une autre, et qui cherchent soit à criminaliser soit à pathologiser ceux et celles qui vivent leur genre ou leur sexualité de façon non normative, agissent elles-mêmes comme une police de la sphère de l'apparaître, qu'elles appartiennent ou non à une véritable force de police. Comme l'on sait, ce sont parfois les forces de police de l'État qui font violence aux minorités sexuelles ou de genre, qui omettent d'enquêter, de poursuivre le meurtrier d'une femme transgenre, par exemple, ou de prévenir les violences contre les membres transgenres de la population.

On pourrait dire, en s'inspirant d'Arendt, qu'être exclu de l'espace de l'apparaître, ne pas avoir le droit de faire partie de la pluralité que fait advenir cet espace, c'est être privé du droit d'avoir des droits. L'action plurielle et publique est l'exercice même du droit à une place et à une appartenance, et cet exercice est le moyen par lequel l'espace de l'apparaître est présupposé et advient au monde.

J'aimerais maintenant revenir à la notion de genre, par laquelle j'ai commencé, à la fois pour prolonger la réflexion d'Arendt et pour expliquer pourquoi, à certains égards, je lui résiste. En disant que le genre est un exercice de liberté, nous ne voulons pas dire que tout ce qui constitue le genre est librement choisi. Nous disons seulement que même les dimensions du genre qui semblent « profondément enracinées » – qu'elles soient constitutives ou acquises – devraient pouvoir être affirmées et exercées librement. Par cette formulation, je prends une certaine distance avec Hannah Arendt. Cet exercice de liberté doit bénéficier d'un traitement égal à celui dont bénéficie tout autre exercice de liberté dans le cadre de la loi. Et nous devons appeler, politiquement, à l'extension de l'idée d'égalité pour y inclure cette forme de liberté incarnée. Mais alors que voulons-nous dire quand nous affirmons que la sexualité ou le genre est un exercice de liberté ? Je le répète : cela ne signifie pas que chacun choisisse son genre ou sa sexualité. Nous sommes assurément formés par le langage, par la culture et par l'histoire, par les luttes sociales auxquelles nous participons, par les forces psychologiques et historiques – qui sont en interaction – et par la manière dont les situations biologiques ont elles-mêmes leur histoire et leur effectivité. Nous pouvons bien avoir le sentiment que ce que nous désirons et comment nous désirons sont des caractères immuables,

ineffaçables et irréversibles de qui nous sommes. Mais que l'on considère notre genre ou notre sexualité comme quelque chose de choisi ou de donné, nous avons tous le droit d'affirmer notre genre et d'affirmer notre sexualité. Et que cela soit possible ou non fait une immense différence. Quand nous exerçons le droit d'apparaître comme le genre que nous sommes déjà – même quand nous avons le sentiment de ne pas avoir d'autre choix –, nous exerçons toujours une certaine liberté, mais nous faisons aussi quelque chose de plus.

Lorsqu'on exerce librement le droit d'être qui l'on est déjà, et que l'on affirme une catégorie sociale afin de décrire ce mode d'être, on fait de la liberté, en réalité, un élément de cette catégorie sociale, ce qui modifie discursivement l'ontologie en question. Il n'est pas possible de séparer les genres que nous affirmons être et les sexualités dans lesquelles nous nous engageons du droit de chacun d'affirmer ces réalités en public et en privé – et dans les nombreux espaces qui se situent entre les deux – librement, c'est-à-dire sans être menacé de violence. Quand j'ai écrit, il y a longtemps, que le genre est performatif, cela voulait dire que le genre est un certain type de mise en acte ; ce qui signifie que nous ne serions pas d'abord de notre genre et que nous déciderions, ensuite, quand et comment le mettre en acte. La mise en acte fait partie de l'ontologie même du genre : elle est un moyen de repenser son mode ontologique, et c'est pourquoi quand et comment cette mise en acte a lieu, et avec quels effets, est d'une grande importance : parce que cela change le genre même que l'on « est ».

On peut voir ce changement à l'œuvre dans les actes significatifs par lesquels l'assignation de genre initiale est refusée ou révisée. Dans l'acte qui nous désigne de tel ou tel genre, le langage exerce un effet performatif particulier sur le corps ; il en va de même quand on parle de nous, tout au début, à l'époque où le langage est encore naissant, en référence à une couleur, à une race, à une nationalité particulières, ou quand on nous qualifie de personne pauvre ou handicapée. On se rend compte alors que la manière dont on est considéré dans chacun de ces cas se résume à un nom que l'on ne connaissait pas et que l'on n'a pas choisi, et que ce nom est enveloppé et imprégné d'un discours qui agit sur nous d'une telle manière qu'il n'est pas possible de comprendre quand cela a commencé. « Suis-je ce nom¹⁶ ? » nous demandons-nous alors. Et parfois nous nous posons cette question jusqu'à ce que nous ayons décidé que nous sommes ou ne sommes pas ce nom ; ou bien nous essayons de trouver un nom meilleur pour la vie que nous souhaitons vivre ; ou bien encore nous nous efforçons de vivre dans les

interstices entre tous les noms.

Comment peut-on penser la force et l'effet de ces noms par lesquels nous sommes appelés avant même de naître au langage en tant qu'êtres parlants, avant même d'être proprement capables d'un acte de parole ? La parole agit-elle sur nous avant même que nous ne parlions, et si elle n'agissait pas sur nous, serions-nous seulement capables de parler ? Mais peut-être ne s'agit-il pas seulement de l'ordre dans lequel tout cela se passe. Peut-être que la parole continue d'agir sur nous au moment où nous parlons, de sorte que nous pouvons fort bien penser agir alors que nous sommes aussi, exactement au même moment, agis.

Il y a quelques années, Eve Sedgwick soulignait que les actes de parole dévient de leurs buts et ont très souvent des conséquences inattendues, et souvent même heureuses¹⁷. On peut par exemple faire vœu de se marier, et cet acte peut réellement ouvrir une zone de la vie sexuelle qui se passe tout à fait séparément du mariage, et se poursuit souvent en secret. Ainsi, bien que le mariage soit censé avoir pour objet d'organiser la sexualité dans des termes monogames et conjugaux, il peut faire naître une zone de désir pour une sexualité qui ne soit pas exposée à la reconnaissance et l'observation publiques. Sedgwick a montré qu'un acte de parole (« Je vous déclare mari et femme ») pouvait dévier de son objet apparent et que cette « déviation » était une des significations importantes du mot « queer », compris moins comme une identité que comme un mouvement de la pensée, du langage et de l'action, qui prend une direction tout à fait contraire à celles qui sont explicitement reconnues. Autant la reconnaissance peut constituer une condition préalable de toute vie vivable, autant elle peut servir les desseins de l'examen, de la surveillance et de la normalisation, dont une échappée « queer » peut s'avérer nécessaire précisément pour trouver, en dehors de ses termes, une vivabilité.

Dans mes premiers travaux, je me suis intéressée au fait que certains discours sur le genre semblaient créer et véhiculer des idéaux de genre : tout en les produisant ils les considéraient comme des essences naturelles ou des vérités intérieures qui trouvaient ensuite à s'exprimer dans ces mêmes idéaux. L'effet du discours – dans ce cas, une série d'idéaux de genre – était interprété, à tort, comme la cause interne du désir et du comportement, comme une réalité essentielle qui s'exprimait dans les gestes et les actions de la personne. Non seulement cette cause interne, ou réalité essentielle, se substituait à la norme sociale, mais elle masquait et facilitait effectivement l'opération de cette norme. La formule « le genre est performatif » a donné naissance à deux

interprétations contraires : d'après la première, nous choisissons radicalement notre genre ; d'après la seconde, nous sommes totalement déterminés par les normes de genre. La divergence radicale de ces deux interprétations montre que la dualité de la performativité n'a pas été bien expliquée ni bien comprise. Car si le langage agit sur nous avant que nous n'agissions, et continue d'agir à chaque moment de nos actions, alors la performativité du genre doit d'abord être pensée comme une « assignation de genre » : songeons à la multitude de moyens par lesquels nous sommes appelés par un nom et par lesquels nous est attribué un genre avant même que nous puissions comprendre comment les normes de genre agissent sur nous et nous façonnent, avant même que nous ayons la capacité de reproduire ces normes d'une manière que nous pourrions choisir. Le choix, en réalité, arrive bien tard dans ce processus de performativité. Et si l'on suit Sedgwick, il nous faut comprendre comment les déviations par rapport à ces normes peuvent se produire et se produisent effectivement, ce qui veut dire que quelque chose de « queer » est à l'œuvre au cœur de la performativité de genre, qui n'est pas très différent des écarts subis par l'itérabilité dans l'analyse faite par Derrida de l'acte de parole comme acte citationnel.

Supposons donc que la performativité décrive à la fois le processus consistant à être agi et les conditions et possibilités de l'action, et qu'il soit impossible de comprendre son opération sans comprendre cette double dimension. Le fait que les normes agissent sur nous implique que nous soyons sensibles à leur action, vulnérables dès le départ à une certaine manière de se voir attribuer un nom. Tout cela s'inscrit à un niveau qui est antérieur à toute possibilité de volition. Pour comprendre l'assignation de genre, nous devons prendre en compte le champ de cette réceptivité, de cette sensibilité et de cette vulnérabilité involontaires, et le fait que nous soyons exposés au langage avant d'avoir la possibilité de former ou de réaliser un acte de parole. De telles normes exigent et instituent certaines formes de vulnérabilité corporelle sans lesquelles leur action ne serait pas pensable. C'est pourquoi il nous appartient de décrire – et nous le faisons – la puissance citationnelle des normes de genre quand elles sont instituées et appliquées par les institutions médicales, légales et psychiatriques, et de refuser l'effet qui est le leur sur la formation et la compréhension du genre en termes pathologiques ou criminels. C'est pourtant précisément dans ce domaine de la sensibilité, de l'être affecté, que quelque chose de « queer » peut se produire, là où la norme est refusée ou révisée, là où

commencent de nouvelles formulations de genre. C'est précisément parce que quelque chose d'intempestif et d'inattendu peut se produire dans ce domaine de l'« être affecté » que le genre peut surgir d'une manière qui rompe ou s'écarte des schémas mécaniques de la répétition, donnant une autre signification aux chaînes citationnelles de la normativité de genre, et parfois les brisant de façon radicale, et faisant de la place pour de nouvelles formes de vie genrée.

La performativité de genre ne caractérise pas seulement ce que nous faisons, mais aussi la manière dont le discours et le pouvoir institutionnel nous affectent, nous contraignant et nous mouvant en relation avec ce que nous finissons par appeler notre « propre » action. Si l'on veut comprendre que les noms par lesquels on nous désigne sont tout aussi importants, au regard de la performativité, que ceux que nous nous donnons nous-mêmes, il faut identifier les conventions qui sont à l'œuvre dans un grand nombre de stratégies d'assignation de genre. Nous verrons alors comment l'acte de parole nous affecte et nous anime de façon incarnée : le champ de l'affect et de la sensibilité est déjà une question d'inscription corporelle. L'incarnation impliquée par le genre et par la performance dépend en effet de structures institutionnelles et de mondes sociaux plus larges. Nous ne pouvons pas parler du corps sans savoir ce qui soutient ce corps, et ce que peut être sa relation avec ce soutien – ou cette absence de soutien. De ce point de vue, le corps est moins une entité qu'un ensemble vivant de relations : il ne peut pas être totalement dissocié des conditions infrastructurelles et environnementales de son vivre et de son agir. Son agir est toujours un agir conditionné, et c'est là un des aspects du caractère historique du corps. En outre, la dépendance de l'être humain et des autres créatures à l'égard de ce soutien infrastructurel révèle la vulnérabilité spécifique dont nous sommes affectés lorsque nous sommes privés de tout soutien, lorsque les conditions infrastructurelles se décomposent, ou lorsque nous nous retrouvons, sans aucun soutien, dans des conditions de précarité. Agir au nom de ce soutien, mais sans ce soutien, est le paradoxe de l'action performative et plurielle en situation de précarité¹⁸.

1. Les événements de Londres, en 2011, et de la banlieue de Paris, en 2005, sont deux exemples glaçants de ce refus de tenir compte des revendications politiques suggérées par un rassemblement. Voir « Paul Gilroy Speaks on the Riots », *Dream of Safety* (blog), 16 août 2011, <http://dreamofsafety.blogspot.com/2011/08/paul-gilroy-speaks-on-riots-august-2011.html>. Voir aussi les rapports récents sur le personnel militaire venu d'Israël et du Bahreïn aux États-Unis pour former la police locale à la dispersion des manifestations : Max Blumenthal, « How Israeli Occupation Forces, Bahraini Monarchy Guards Trained U.S. Police for Coordinated Crackdown on "Occupy" Protests », *The Exiled*, 2 décembre 2011, <http://exiledonline.com/max-blumenthal-how-israeli-occupation-forces-bahraini-monarchy-guards-trained-u-s-police-for-coordinated-crackdown-on-occupy-protests>.

2. Jacques Derrida, « Signature Événement Contexte », in *Limited Inc*, Paris, Galilée, 1990 ; Pierre Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Points, 2014. Eve Kosofsky Sedgwick, *Épistémologie du Placard*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008.

3. En un sens hégélien, la lutte pour la reconnaissance ne vient jamais totalement à bout de la lutte entre la vie et la mort.

4. Voir Judith Butler, *Ce qui fait une vie*, op. cit.

5. Voir Linda Zerilli, « The Arendtian Body », et Joan Cocks, « On Nationalism », in Bonnie Honig (dir.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, University Park, Penn State University Press, 1995.

6. Hannah Arendt, *De la révolution*, trad. Marie Berrane [1963], avec la collaboration de Johan-Frédéric Guedj, in *L'Humaine Condition*, Paris, Gallimard, 2012, p. 425 (il est à noter que dans cette traduction, le mot « embodied » n'est pas traduit par « incarné » mais par « concrétisé », N.d.T.).

7. *Ibid.*

8. Linda Zerilli, « The Arendtian Body », art. cit, p. 178-179.

9. Voir Ruth Wilson Gilmore, *Golden Gulag : Prisons, Surplus, Crisis, and Opposition in Globalizing California*, Berkeley, University of California Press, 2007, p. 28.

10. Sur la place centrale du droit à la mobilité du corps dans la politique démocratique, voir Hagar Kotef, *Movement and the Ordering of Freedom : On Liberal Governances of Mobility*, Durham, Duke University Press, 2015.

11. Hannah Arendt, « Le déclin de l'État-nation et la fin des droits de l'homme », in *Les Origines du totalitarisme, II. L'Impérialisme*, Paris, Fayard, 1982 – Points, p. 239-293. Voir aussi Judith Butler et Gayatri Chakravorty Spivak, *L'État global*, Paris, Payot, 2007.

12. Joan W. Scott, *Politics of the Veil*, Princeton, Princeton University Press, 2010.

13. Voir <http://baltimore.cbslocal.com/2011/04/22/video-shows-woman-being-beaten-at-baltimore-co-mcdonalds/>

14. Palestinian Queers for Boycott, Divestment and Sanctions, voir <http://>

www.pqbds.com/

15. Jorge E. Hardoy et David Satterthwaite, *Squatter Citizen : Life in the Urban Third World*, Londres, Earthscan, 1989.

16. Denize Reiley, « *Am I That Name ?* » *Feminism and the Category of Women in History*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988.

17. Eve Kosofsky Sedgwick, « Queer Performativity : Henry James's *The Art of the Novel* », *GLQ*, vol. 1, n° 1 (1993), p. 1-16.

18. Cette discussion finale est issue de « Repenser la vulnérabilité et la résistance », une conférence donnée à Alcalá (Espagne), en mars 2014, et qui a été en partie publiée dans le journal en ligne de l'association Modern Language, *Profession*, janvier 2014, <http://profession.commonsm.la.org/2014/03/19/vulnerability-and-resistance/>

Chapitre 2

Alliance des corps et politique de la rue

J'ai suggéré, dans le chapitre précédent, que la politique du genre devait nouer des alliances avec d'autres populations considérées comme précaires. J'ai mis en avant des formes de mobilisation du genre qui cherchent à établir le droit des minorités de genre ou des personnes au genre non conforme de marcher librement dans la rue, de garder leur emploi et de résister au harcèlement, à la pathologisation et à la criminalisation. Si l'on veut que la lutte pour les droits des minorités sexuelles et de genre soit une lutte pour la justice sociale, c'est-à-dire pour qu'elle soit définie comme un projet démocratique radical, il est nécessaire de comprendre que nous ne sommes qu'une des populations qui sont et peuvent être exposées à des conditions de précarité et de privation de droits. De plus, les droits pour lesquels nous luttons sont des droits pluriels, et cette pluralité n'est pas limitée *a priori* par l'identité : il ne s'agit pas d'une lutte à laquelle certaines identités seulement peuvent se rallier, mais d'une lutte qui aspire au contraire à élargir ce que nous voulons dire quand nous disons « nous ». Cet exercice public du genre, des droits du genre, pourrions-nous dire, est déjà un mouvement social, qui repose bien davantage sur les liens entre des personnes que sur une conception de l'individualisme. Son objectif est de contrer les forces et les régimes militaires, disciplinaires et régulateurs qui cherchent à nous exposer à la précarité ; et si des vies

peuvent être rendues précaires en vertu d'un certain nombre de maladies et de catastrophes naturelles, il reste vrai – comme on l'a vu de façon si spectaculaire à la Nouvelle-Orléans, en 2005, après l'ouragan Katrina – que les maladies peuvent être ou non prises en charge par les institutions existantes, que les catastrophes naturelles frappant certaines zones peuvent être évitables pour certaines populations mais pas pour d'autres, et que tout cela conduit à une certaine distribution démographique de la précarité. Tout cela est vrai, plus généralement, pour les personnes sans domicile et les personnes pauvres, mais aussi pour toutes celles qui, parce que les conditions infrastructurelles se dégradent ou que le néolibéralisme remplace les institutions de soutien de la démocratie sociale par une éthique entrepreneuriale qui exhorte même les plus fragiles à être pleinement responsables de leur vie sans dépendre de rien ni de personne, se voient exposées aux ravages de l'insécurité et au sentiment de n'avoir devant elles qu'un futur dégradé. Il semble bien qu'une guerre soit menée, dans les conditions actuelles, à l'idée d'interdépendance, à ce que j'ai appelé ailleurs le réseau social des soutiens qui cherchent à diminuer l'invivabilité de la vie. C'est pourquoi ces ensembles pluriels de droits, ces droits que nous devons penser comme collectifs et incarnés, ne sont pas des moyens supplémentaires d'affirmer un monde dans lequel nous devrions tous pouvoir vivre un jour : ils naissent au contraire du fait que nous avons bien compris que la condition précaire était différenciellement distribuée, et que la lutte ou la résistance contre la précarité devait aujourd'hui se fonder sur l'exigence que toutes les vies soient traitées également et soient également vivables. Cela signifie aussi, idéalement, que la forme de résistance elle-même, c'est-à-dire les moyens par lesquels les communautés s'organisent pour résister à la précarité, doit exemplifier les valeurs pour lesquelles ces communautés sont en lutte. De mon point de vue, les alliances qui se forment dans le but d'exercer les droits des minorités sexuelles et de genre doivent former des liens, même si c'est difficile, avec la diversité des populations qui les composent et avec toutes les populations soumises, aujourd'hui, à des conditions de précarité provoquée. Si délicat soit-il, ce processus d'alliance est nécessaire, car la population des minorités sexuelles et de genre est elle-même diverse : ce mot n'est même pas assez précis pour ce que j'entends ici. Je veux dire que les membres de ce groupe ne sont pas issus d'une seule et même classe sociale : ils ont des parcours raciaux ou religieux multiples, ils viennent de communautés de langue et de culture très variées.

L'alliance n'est pas seulement pour moi une forme sociale en devenir : elle est parfois latente, et parfois elle est déjà la structure de ce qui nous a formés comme sujets : c'est notamment le cas lorsque l'alliance se produit à l'intérieur même d'un sujet unique, lorsqu'il est possible de dire « Je suis moi-même une alliance, un allié de moi-même ou de mes diverses vicissitudes culturelles ». Cela veut dire que le « je » en question refuse de privilégier un statut de minorité ou un lieu vécu de précarité par rapport à un autre ; c'est une manière de dire : « Je suis la complexité que je suis, et je suis liée aux autres d'une manière qui est essentielle à toute invocation de ce "je" ». Cette perspective, qui suppose une relationnalité sociale à la première personne, nous met au défi de comprendre l'incapacité des ontologies identitaires à penser la question de l'alliance. L'idée n'est pas de dire que je suis un ensemble d'identités, mais plutôt que je suis déjà une assemblée, et même une assemblée générale, ou encore un assemblage, pour reprendre un mot que Jasbir Puar a emprunté à Gilles Deleuze¹. Mais peut-être ce qu'il y a de plus important, ce sont les formes de mobilisation qu'anime une conscience aiguë de la transversalité des personnes qui risquent de perdre leur emploi ou d'être dépossédées de leur domicile par les banques, de la diversité des personnes différenciellement menacées de harcèlement, de criminalisation, d'emprisonnement ou de pathologisation, ou de l'appartenance religieuse et raciale des personnes considérées comme négligeables par les faiseurs de guerre. Pour moi, cette perspective rend nécessaire une lutte généralisée contre la précarité, une lutte qui soit issue d'un sentiment de précarité vécu comme une mort lente, d'un sentiment abîmé du temps, d'une exposition insupportable à la perte, à la blessure ou à l'indigence arbitraires, d'un sentiment vécu qui est à la fois singulier et pluriel. L'idée n'est pas de s'allier pour des modes d'égalité qui nous plongeraient toutes et tous dans des conditions également invivables, mais d'appeler, au contraire, à une vie également vivable pour toutes et pour tous, qui soit aussi mise en acte par les personnes qui ont lancé l'appel, et qui nécessite une distribution égalitaire des biens publics. Le contraire de la précarité n'est pas la sécurité : c'est la lutte pour un ordre social et politique égalitaire dans lequel une interdépendance vivable sera possible. C'est à cette condition que nous pourrions nous gouverner nous-mêmes de façon démocratique, et la forme durable de cet ordre social et politique doit être un des objectifs obligatoires de cette gouvernance.

Si j'ai pu donner l'impression de m'être éloignée du genre, je puis

vous assurer que le genre est toujours là. Car s'il est une question à laquelle doit s'efforcer de répondre tout groupe représentant l'émancipation des femmes, des minorités sexuelles et des minorités de genre, c'est bien celle-ci : que faut-il faire quand des gouvernements, des États ou des organisations internationales tentent de défendre nos droits dans le but de mener des campagnes ouvertement hostiles à l'immigration (comme on le voit en France et aux Pays-Bas) ; ou lorsque des États attirent l'attention sur leur bilan relativement progressiste en matière de droits humains quand il s'agit de droits des femmes, des lesbiennes, des gays ou des personnes transgenres pour se dédouaner d'un bilan désastreux en matière de droits humains quand il s'agit de populations dont les droits fondamentaux – autodétermination, liberté de mouvement et de réunion – sont totalement niés (c'est le cas par exemple, en Israël, des campagnes de *pinkwashing*, qui servent à faire oublier la criminalité de la politique d'occupation, de confiscation des terres et d'expulsion) ? Autant que nous devons exiger que nos droits soient reconnus nous devons nous opposer au fait que la reconnaissance publique de ces droits fasse oublier et dissimule la privation massive de droits d'autres populations, y compris, dans ce cas, les femmes, les queers et les minorités sexuelles et de genre qui vivent en Palestine sans même disposer du droit fondamental de citoyenneté. Je reviendrai sur le sujet dans le chapitre 3, où j'examinerai à la fois ce que veut dire s'allier avec d'autres personnes, et ce que veut dire vivre avec d'autres personnes. J'essaierai de montrer qu'une politique d'alliance nécessite et repose sur une éthique de la cohabitation. Mais pour le moment, permettez-moi de dire que si l'allocation de droits à un groupe est instrumentalisée pour priver de droits fondamentaux un autre groupe, alors le premier groupe doit refuser les termes dans lesquels ces droits et cette reconnaissance politique et légale lui sont octroyés. Cela ne veut pas dire que nous devons renoncer à nos droits existants, mais seulement que nous devons reconnaître que les droits n'ont de sens que dans le cadre d'une lutte plus large pour la justice sociale, et que si les droits sont distribués différenciellement, alors l'inégalité est instituée à travers le déploiement et la justification tactiques des droits des personnes gays et lesbiennes ne font qu'instituer l'inégalité. Je propose donc que nous n'oublions pas que le mot « queer » ne désigne pas une identité mais une alliance, et que c'est un mot qu'il est bon d'invoquer chaque fois que nous formons des alliances difficiles et imprévisibles dans notre lutte pour la justice politique, sociale et économique.

Généralement, les manifestations de masse ont lieu dans la rue ou sur une place, et bien que leurs motivations politiques soient souvent très diverses, elles ont toujours quelque chose en commun : des corps se rassemblent, ils parlent et bougent ensemble, ils revendiquent un espace comme espace public. Certes, il serait plus simple de dire que ces manifestations ou, plutôt, ces mouvements se caractérisent par des corps qui se rassemblent pour poser une revendication dans l'espace public ; mais ce serait présumer que l'espace public est donné, qu'il est déjà public et reconnu comme tel. Nous passerions à côté d'un aspect important de ces manifestations publiques si nous n'arrivions pas à comprendre que c'est le caractère public de l'espace qui est contesté, qui fait même l'objet d'une lutte, quand ces foules se rassemblent. Ainsi, si ces mouvements ont besoin de l'existence préalable de trottoirs, de rues et de places, et s'ils se rassemblent souvent sur des places, comme à Tahrir, dont l'histoire politique est extrêmement puissante, il est tout aussi vrai que les actions collectives mobilisent l'espace lui-même, rassemblent les rues, les places et les trottoirs, animent et organisent l'architecture. De même qu'il nous faut insister sur le fait que certaines conditions matérielles doivent être réunies pour qu'un rassemblement public et une parole publique soient possibles, nous devons nous demander pourquoi ce rassemblement et cette parole reconfigurent la matérialité de l'espace public et produisent – ou reproduisent – le caractère public de cet environnement matériel. Et quand des foules quittent une place pour gagner une rue ou une ruelle secondaire, ou des quartiers où les rues ne sont pas encore pavées, il se produit encore autre chose.

À ce moment-là, la politique ne se définit plus comme quelque chose qui se produit exclusivement dans une sphère publique distincte de la sphère privée : elle ne cesse au contraire de franchir les lignes, révélant soudain que la politique est déjà dans le foyer, dans la rue, dans le quartier, dans tous les espaces virtuels qui ne sont pas restreints par l'architecture d'une place ou d'une maison. Ainsi, lorsque nous pensons à ce que signifie se rassembler en foule, en foule de plus en plus nombreuse, et à ce que signifie se déplacer dans l'espace public pour contester la distinction entre le public et le privé, nous voyons de quelle manière les corps, dans leur pluralité, en occupant et reconfigurant la substance même de l'environnement matériel, trouvent, revendiquent et produisent l'espace public. Ces environnements matériels participent en même temps de l'action, et eux-mêmes agissent quand ils deviennent le support de l'action. De la même façon, lorsque des camions ou des tanks

sont rendus inopérants, et que des personnes grimpent soudain dessus pour s'adresser à la foule, l'instrument militaire devient un support, une plateforme de la résistance non armée, sinon d'une résistance contre l'armée ; dans un moment comme celui-ci, l'environnement matériel est redéfini de façon active, fait l'objet d'un « changement de fonction », pour reprendre le terme brechtien (*Umfunktionierung*). Et c'est pourquoi il nous faut repenser notre idée – nos idées – de l'action.

D'abord, personne ne revendique le droit de bouger et de se rassembler librement sans bouger et se rassembler avec d'autres. Ensuite, la place et la rue ne sont pas seulement des supports matériels pour l'action : elles font elles-mêmes partie de toutes les manières de rendre compte de l'action publique corporelle qu'il est possible de proposer. L'action humaine dépend de toutes sortes de supports, de soutiens : elle est toujours une action supportée, soutenue. Les études sur le handicap nous ont appris que la capacité de se déplacer dépend d'instruments et de surfaces qui rendent le mouvement possible, et que le mouvement corporel est soutenu et facilité par des objets non humains et par la capacité d'action qui est la leur. S'agissant des rassemblements publics, nous observons à la fois qu'ils se livrent en même temps à une lutte pour ce que sera l'espace public et à une lutte tout aussi fondamentale autour de la manière dont les corps doivent être soutenus dans le monde – une lutte pour l'emploi et l'éducation, pour la distribution équitable de la nourriture, pour un abri vivable, ou pour la liberté de mouvement et d'expression, entre autres.

Bien sûr, il s'ensuit un dilemme : nous ne pouvons pas agir sans soutien, et pourtant il nous faut lutter pour les soutiens qui nous permettront d'agir ou qui sont, de fait, des éléments essentiels de notre action. La conception que se faisait Hannah Arendt du droit de rassemblement et de libre parole, et de l'action et de l'exercice des droits, se fondait sur la conception romaine de la place publique. Arendt songeait très certainement à la *polis* grecque et au *forum* romain quand elle affirmait que toute action politique nécessite un « espace de l'apparaître ». Elle écrit par exemple : « La *polis* proprement dite n'est pas la cité-État considérée dans son emplacement physique : c'est l'organisation des gens telle qu'elle naît du fait qu'ils agissent et parlent ensemble, et son véritable espace se trouve entre des gens vivant ensemble dans ce dessein, en quelque lieu qu'ils soient². » Ce « véritable » espace se trouve « entre des gens », ce qui signifie que, de même que toute action se produit dans un lieu précis, elle établit un espace qui appartient en propre à cette alliance. Pour Arendt, l'alliance n'est pas

liée à son emplacement. En fait, elle porte en elle son propre emplacement, et celui-ci est hautement transposable. Elle écrit un peu plus loin : « [...] l'action et la parole créent entre les participants un espace qui peut trouver son emplacement propre presque n'importe où et n'importe quand³. »

Comment faut-il comprendre le caractère hautement sinon infiniment transposable de cet espace politique ? Tout en soutenant que la politique a besoin d'un espace de l'apparaître, Arendt affirme également que cet espace fait advenir la politique : « C'est l'espace de l'apparaître, au sens le plus large du mot, c'est-à-dire l'espace où j'apparais aux autres et où les autres m'apparaissent, où les hommes [sic] n'existent pas seulement comme les autres choses vivantes ou inanimées mais font en outre, explicitement, leur apparition⁴. » Elle dit là quelque chose de très vrai. L'espace et le lieu se forment dans l'action plurielle. Et pourtant, selon elle, l'action, dans sa puissance et dans sa liberté, a seule la capacité de créer cet espace et ce lieu. C'est oublier ou refuser que l'action est toujours soutenue, et qu'elle est invariablement corporelle, même, et c'est l'idée que je défends, sous une forme virtuelle. Les soutiens matériels de l'action ne font pas seulement partie de l'action : ils sont aussi ce pour quoi l'on se bat, en particulier dans les cas où la lutte politique porte sur la nourriture, l'emploi, la mobilité, l'accès aux institutions. Si nous voulons repenser l'espace de l'apparaître pour comprendre la force et l'effet des manifestations publiques de notre temps, il nous faut nous pencher de plus près sur les dimensions corporelles de l'action, sur ce dont le corps a besoin et ce qu'il est capable de faire⁵, en particulier lorsqu'il s'agit de penser les corps ensemble, dans un espace historique qui connaît une transformation historique en raison même de cette action collective. Deux questions semblent alors se poser : qu'est-ce qui tient les corps ensemble ? Et quelles sont leurs conditions de persistance et de pouvoir, en relation avec leur exposition et leur précarité ?

J'aimerais réfléchir au chemin que nous empruntons lorsque nous passons de l'espace de l'apparaître à la politique de la rue d'aujourd'hui. Au moment même où j'écris ceci, je ne puis espérer rassembler toutes les formes de manifestation que nous avons vues, dont certaines sont épisodiques, dont d'autres font partie de mouvements politiques et sociaux récurrents et suivis, et dont d'autres encore ont un caractère révolutionnaire. J'espère pouvoir penser ce qui rassemble ces rassemblements, ces manifestations publiques. À l'hiver 2011, en faisaient certainement partie les manifestations contre des régimes

tyranniques en Afrique du Nord et au Moyen-Orient, les manifestations contre la précarisation accrue des travailleurs en Europe et dans l'hémisphère sud, les luttes pour l'enseignement public aux États-Unis et en Europe (et plus récemment au Chili), et les luttes pour que les femmes et les minorités sexuelles et de genre, dont les personnes transgenres, soient en sécurité dans la rue – car on sait que leur apparition publique est trop souvent passible de violences légales et illégales. Lors des rassemblements publics de personnes queers et trans, il est souvent réclamé que les rues ne soient plus livrées à une police complice d'actions criminelles, notamment dans les cas où elle soutient des régimes criminels ou quand elle commet elle-même, à l'encontre de ces minorités, les crimes qu'elle est censée prévenir. Les manifestations sont un des rares moyens par lesquels il est possible de venir à bout de ce pouvoir policier, en particulier quand elles se font trop nombreuses et trop mobiles, trop condensées et trop diffuses, pour pouvoir être contenues par la police, et quand elles ont les capacités de se régénérer elles-mêmes sur place.

Peut-être, lorsqu'elles remettent en question la légitimité d'un régime ou de ses lois, et qu'aucun régime légal nouveau ne l'a encore remplacé, ces manifestations peuvent-elles s'apparenter à des moments anarchistes ou temporairement anarchistes. Ce temps de l'intervalle est un temps durant lequel les corps rassemblés élaborent un temps et un espace nouveaux pour la volonté populaire, laquelle n'est pas une volonté unique, identique ou unitaire, mais une volonté qui se définit comme une alliance de corps distincts et contigus, de corps qui, par l'action et par l'inaction, réclament un autre futur. Ensemble, ils exercent le pouvoir performatif de revendiquer l'espace public, d'une manière qui n'a pas encore été codifiée dans la loi et qui ne pourra jamais l'être tout à fait. Et cette performativité n'est pas seulement celle de la parole : c'est aussi celle des exigences de l'action corporelle, du geste, du mouvement, du rassemblement, de la persistance, de l'exposition à de possibles violences. Comment faut-il comprendre cet agir ensemble qui ouvre le temps et l'espace en dehors et en opposition à l'architecture et à la temporalité établies du régime existant, qui affirme et revendique une matérialité, qui s'appuie sur ses soutiens et s'inspire de ses dimensions matérielles et techniques pour en redéfinir les fonctions ? Ce type d'action reconfigure ce qui sera public et ce qui sera l'espace du politique.

Même si je puise aux ressources que nous offre Arendt, je dois aussi, pour clarifier ma position, m'en écarter. Son travail soutient ici mon

action, mais j'en refuse certains aspects. La vision d'Arendt est brouillée par sa politique du genre, qui s'appuie sur une distinction entre le domaine public et le domaine privé, et qui laisse la sphère de la politique aux hommes et le travail domestique aux femmes. S'il y a un corps dans la sphère publique, il est supposé masculin et sans soutien, libre de créer mais lui-même non créé. Dans la sphère privée, en revanche, le corps est féminin, vieillissant, étranger ou enfantin, toujours pré-politique. Bien que nous sachions, grâce au travail important d'Adriana Cavarero, qu'Arendt était une philosophe de la natalité⁶, nous savons aussi qu'elle considérait la capacité créatrice comme une fonction de la parole et de l'action politique. Ainsi, quand des citoyens masculins entrent sur une place publique éclairée pour débattre de la guerre, de la justice, de la vengeance et de l'émancipation, il leur paraît aller de soi que cette place soit le théâtre architecturalement délimité de leur parole. Et cette parole devient la forme paradigmatique de l'action, coupée physiquement du domicile privé, lui-même plongé dans l'obscurité, et qui ne se reproduit qu'à travers des activités ne relevant pas de l'action au sens propre et public du terme. Les hommes font le passage de ces ténèbres privées à cette lumière publique, et, une fois éclairés, ils parlent, et leur parole, interrogeant les principes de justice qu'elle exprime, devient en soi une forme d'analyse critique et de participation démocratique. Chez Arendt, qui reconsidérerait cette scène antique dans le cadre de la modernité politique, la parole est conçue comme un exercice corporel et linguistique de droits. Corporel et linguistique : comment redéfinir ces termes et leur entrecroisement pour contester et surmonter cette présomption d'une division genrée du travail ?

Pour Arendt, l'action politique ne se produit que si le corps apparaît. J'apparaîs aux autres et les autres m'apparaissent, ce qui signifie qu'un espace, entre nous, permet à chacune et chacun de nous d'apparaître. On peut supposer que nous apparaissions dans un espace ou que nous soyons soutenus par une organisation matérielle de l'espace. Mais ce n'est pas ce que dit Arendt. La sphère de l'apparaître n'est pas simple, car il semble en effet qu'elle ne puisse advenir que dans un certain face-à-face intersubjectif. Nous ne sommes pas de simples phénomènes visuels les uns pour les autres : nos voix doivent être enregistrées et il nous faut être entendus. Ou plutôt, qui nous sommes, corporellement, est déjà un mode d'être « pour » l'autre, qui apparaît d'une façon que nous ne pouvons ni voir ni entendre : autrement dit, nous devenons disponibles, corporellement, pour un autre dont nous ne pouvons ni

pleinement anticiper ni contrôler la perspective. Ainsi, en tant que corps, je ne suis pas seulement pour moi-même, ni même en premier lieu pour moi-même ; je me trouve, si je parviens à me trouver, constituée et dépossédée par la perspective des autres. C'est pourquoi je dois, pour l'action politique, apparaître aux autres d'une manière qu'il ne m'est pas possible de connaître, et de cette façon, mon corps est établi par des perspectives que je ne puis habiter mais qui, certainement, m'habitent. Ce point est important, car il n'est pas vrai que mon corps n'établisse que ma propre perspective : en effet, il est aussi ce qui déplace cette perspective et fait de ce déplacement une nécessité. Cela est tout à fait clair si nous considérons des corps qui agissent ensemble. Aucun corps n'établit seul l'espace de l'apparaître ; cette action, cet exercice performatif, ne se produit qu'« entre » des corps, dans un espace qui constitue l'écart entre mon corps et le corps d'autrui. De cette façon, mon corps n'agit pas seul lorsqu'il agit politiquement. En effet, l'action naît de cet « entre », forme spatiale d'une relation qui unit en même temps qu'elle différencie.

Il est à la fois intéressant et problématique que l'espace de l'apparaître ne soit pas, pour Arendt, qu'un donné architectural : « L'espace de l'apparaître vient à exister, écrit-elle, partout où des hommes sont ensemble dans le mode de la parole et de l'action ; il précède donc toute constitution formelle du domaine public et des formes de gouvernement, c'est-à-dire des diverses formes sous lesquelles le domaine public peut être organisé. » Autrement dit, cet espace de l'apparaître n'est pas un lieu qui puisse être séparé de l'action plurielle qui lui donne naissance ; il n'est pas extérieur à l'action qui l'invoque et le constitue. Pourtant, si nous acceptons cette idée, il nous faut essayer de comprendre comment cette pluralité agissante est elle-même constituée. Comment, autrement dit, se forme une pluralité et quels sont les supports, les soutiens matériels nécessaires à cette formation ? Qui entre ou pas dans cette pluralité, et comment ces choses sont-elles décidées ?

Comment décrire l'action et le statut des êtres exclus de la pluralité ? Quel langage politique avons-nous en réserve pour décrire cette exclusion et les formes de résistance qui cherchent à forcer, pour l'ouvrir, la sphère de l'apparaître telle qu'elle est actuellement délimitée ? Ceux qui vivent en dehors de cette sphère sont-ils les « donnés » désanimés de la vie politique ? Relèvent-elles de la vie simple ou de la vie nue ? Disons-nous que les personnes qui sont exclues sont simplement irréelles, disparues, ou qu'elles n'ont pas d'être du tout ?

Faut-il les rejeter, théoriquement, comme si elles étaient socialement mortes et n'avaient qu'une existence spectrale ? Si nous faisons cela, non seulement nous adopterions la position d'un certain régime de l'apparition, mais nous la ratifierions, même si notre intention était de la mettre en cause. De telles formulations décrivent-elles la situation de personnes destituées par les dispositifs politiques existants ? Ou cette destitution est-elle involontairement ratifiée par une théorie qui adopte la perspective de ceux qui régulent la sphère de l'apparaître elle-même ?

L'enjeu, ici, est de savoir si les personnes destituées sont en dehors de la politique et du pouvoir, ou si elles vivent en réalité une forme spécifique de destitution politique et des formes spécifiques de capacité d'agir et de résistance qui mettent en lumière le contrôle exercé sur les frontières de la sphère de l'apparaître elle-même. Si l'on soutient que les personnes destituées sont en dehors de la sphère de la politique – qu'elles sont réduites à des êtres dépolitisés –, alors on admet implicitement la validité des modes dominants d'établissement des limites du politique. C'est ce qui découle, à certains égards, de la position d'Arendt, qui adopte le point de vue de la *polis* grecque sur ce que doit être le politique, qui peut accéder à la place publique et qui doit rester dans la sphère privée. Ce type de position néglige et déprécie les formes de capacité d'agir politique qui naissent précisément dans ces domaines réputés pré-politiques ou extrapolitiques, et qui font irruption dans la sphère de l'apparaître comme si elles lui étaient extérieures, comme si elles constituaient son extérieur, brouillant la distinction entre le dehors et le dedans. Dans les moments révolutionnaires ou insurrectionnels, en effet, nous ne savons plus avec certitude ce qui opère comme l'espace du politique ; tout comme il arrive souvent que nous ne sachions plus avec certitude à quelle époque nous vivons, car les régimes établis de l'espace et du temps peuvent parfois être renversés de telle sorte que leur violence et la contingence de leurs limites soient tout à coup mises en lumière. Nous l'avons observé, comme je l'ai dit plus haut, quand des travailleurs sans papiers se sont rassemblés dans la ville de Los Angeles pour affirmer leur droit de rassemblement et de citoyenneté, alors qu'ils n'étaient pas citoyens et n'avaient pas légalement le droit de faire ce genre de chose. Leur travail est réputé nécessaire mais doit rester caché, et lorsque ces corps travaillants sortent dans la rue, agissant comme des citoyens, leur demande mimétique de citoyenneté modifie simultanément leur manière d'apparaître et la façon dont fonctionne la sphère de l'apparaître. Car la sphère de l'apparaître est à la fois mobilisée et

invalidée lorsqu'une classe exploitée et laborieuse sort dans la rue pour s'annoncer et exprimer son refus d'être la condition invisible de ce qui est considéré comme politique.

La notion de « vie nue^s » de Giorgio Agamben trouve sa source dans cette conception de la *polis*, qui est au cœur de la philosophie politique d'Arendt. Aussi doit-elle faire face, à mon avis, au même problème : si nous voulons prendre en compte l'exclusion en tant que problème politique, en tant qu'élément de la politique elle-même, alors il ne suffit pas de dire qu'une fois exclues, ces personnes manquent, en termes politiques, d'apparence ou de « réalité », qu'elles n'ont pas de position sociale ou politique, ou qu'elles sont réduites à de simples êtres (à des formes d'êtres données, qui sont exclues de la sphère de l'action). Nous n'aurions pas besoin de ces extravagances métaphysiques si nous convenions qu'une des raisons pour lesquelles la sphère du politique ne peut pas être définie par la conception classique de la *polis* est que cela nous empêche de disposer et de faire usage d'un langage permettant de parler des formes de résistance et de capacité d'agir utilisées par les dépossédés. Les personnes radicalement exposées à la violence, et qui ne bénéficient pas des protections politiques qu'offre la loi, ne sont pas, pour cela, en dehors du politique ou privées de toutes formes de capacité d'agir. Bien sûr, nous avons besoin d'un langage qui permette de décrire ce statut d'exposition inacceptable, mais nous devons nous assurer que ce même langage ne prive pas encore davantage ces populations de toute forme de résistance et de capacité d'agir, de tous moyens de prendre soin les uns des autres ou de créer entre elles des réseaux de soutien.

Bien qu'Agamben se soit inspiré de Foucault pour élaborer sa propre conception du biopolitique, son idée de la « vie nue » n'en a pas été altérée. C'est pourquoi il n'est pas possible, de l'intérieur de ce vocabulaire, de décrire les modes d'action et de capacité d'agir que mobilisent les personnes apatrides, les personnes occupées ou les personnes privées de droits, car même une vie privée de droits fait partie de la sphère du politique et ne se réduit pas au simple fait d'être : elle est même, souvent, une vie de colère, d'indignation, de résistance et de soulèvement. Pour être en dehors des structures politiques légitimes et établies, on n'en est pas moins saturé de relations de pouvoir, et cette saturation doit être le point de départ d'une théorie du politique qui intègre les formes dominantes et les formes assujetties, les modes d'inclusion et de légitimation, les modes de délégitimation et d'effacement.

Heureusement, je crois qu'Arendt ne suit pas toujours ce modèle issu de *Condition de l'homme moderne*, et c'est pourquoi, par exemple, au début des années 1960, elle s'est à nouveau penchée sur le sort des personnes réfugiées et apatrides, et qu'elle a formulé, de façon nouvelle, le droit d'avoir des droits⁹. La légitimité du droit d'avoir des droits ne dépend pas d'organisations politiques existantes. Comme l'espace de l'apparaître, le droit d'avoir des droits précède toutes les institutions politiques qui pourraient codifier ou garantir ce droit ; en même temps, elle ne découle d'aucun ensemble naturel de lois. Ce droit naît quand il est exercé, et exercé par des personnes qui agissent de concert, en alliance. Les personnes qui sont exclues du champ politique existant, ou qui n'appartiennent à aucun État-nation ni à aucune formation étatique actuels, peuvent être jugées « irréelles » par ceux qui s'efforcent de monopoliser les termes mêmes de la réalité. Et pourtant, même quand la sphère publique est définie par leur exclusion, ces personnes agissent. Qu'elles soient abandonnées à la précarité ou livrées à la mort par le biais d'une négligence systématique, l'action concertée n'en naît pas moins du fait qu'elles agissent ensemble. C'est ce que nous voyons, par exemple, lorsque des travailleurs sans papiers se rassemblent dans la rue alors qu'ils n'en ont pas légalement le droit ; quand des squatteurs, en Argentine, revendiquent des bâtiments pour exercer le droit à un abri vivable ; quand des gens s'approprient une place publique qui appartenait à l'armée ; quand des réfugiés prennent part à un soulèvement collectif pour réclamer un toit, de la nourriture ou le droit d'asile ; quand des populations se rassemblent, bien qu'elles ne soient pas protégées par la loi, et n'aient pas le droit de manifester, pour faire tomber un ordre juridique injuste ou criminel ou pour protester contre des mesures d'austérité qui détruiront, pour beaucoup, toute possibilité d'emploi et d'éducation ; quand des personnes dont l'apparition en public est en soi criminelle – des transgenres en Turquie ou des femmes portant le voile intégral en France – apparaissent pour contester ce statut criminel et affirmer le droit d'apparaître.

La loi française qui interdit le port de signes religieux « ostentatoires » en public, ou toute tenue dissimulant le visage, cherche à créer une sphère publique où le vêtement reste un signifiant de la laïcité et où l'exposition du visage devient une norme publique. L'interdit de la dissimulation du visage sert une certaine version du droit d'apparaître, défini comme le droit pour les femmes d'apparaître sans voile. En même temps, il nie le droit d'apparaître pour ce même groupe de femmes, dont il exige qu'elles défient des normes religieuses au profit de normes

publiques. Cet acte exigé de désaffiliation religieuse devient obligatoire quand la sphère publique est conçue comme un espace qui nie ou qui dépasse toute forme religieuse d'appartenance. L'idée, aujourd'hui dominante en France, selon laquelle les femmes qui portent le voile intégral ne peuvent pas le faire en vertu d'un choix sert à voiler, si je puis dire, les actes flagrants de discrimination à l'encontre de certaines minorités religieuses que la loi met en œuvre. Car un des choix que font clairement certaines des femmes qui portent le voile est de ne pas se soumettre aux formes de désaffiliation obligatoires qui conditionnent l'accès à la sphère publique. Là comme ailleurs, la sphère de l'apparaître est extrêmement régulée. Si le fait que ces femmes doivent être vêtues d'une certaine façon et pas d'une autre constitue à l'évidence une politique vestimentaire de la sphère publique, c'est également le cas du « dévoilement » obligatoire, qui est lui-même un signe que l'on appartient, d'abord, à la communauté publique et seulement dans un second temps, ou privativement, à la communauté religieuse. Cela est particulièrement vrai pour les femmes musulmanes, dont les affiliations respectives à diverses versions du domaine public, laïc et religieux, pourraient bien être contiguës et même se recouper. Ce qui montre que ce qu'on appelle ici « la sphère publique » est construit par des exclusions constitutives et par des formes obligatoires de désaveu. De façon paradoxale, l'acte consistant à se conformer à une loi exigeant le dévoilement est le moyen par lequel une « liberté d'apparaître » très compromise, voire même violente, est établie.

En effet, dans les manifestations publiques qui suivent souvent les actes de deuil public – comme cela s'est souvent passé en Syrie, avant que la moitié de la population ne devienne une population de réfugiés, quand des foules de personnes en deuil étaient les cibles de la destruction militaire –, on voit comment l'espace public existant est occupé par des personnes qui n'ont pas le droit de s'y rassembler, qui sortent de zones de disparition pour devenir des corps exposés à la violence et à la mort du fait même de se rassembler et de persister publiquement. Car c'est précisément leur droit de se rassembler, sans être intimidées et sans être menacées de violences, qui est systématiquement attaqué par la police, par l'armée, par des hommes de main ou par des mercenaires. Attaquer ces corps, c'est attaquer le droit lui-même, car quand ces corps apparaissent et agissent, ils exercent un droit en dehors du régime, mais aussi contre et face à lui.

Si les corps dans la rue expriment vocalement leur opposition à la légitimité de l'État, en occupant et en persistant dans cet espace sans

protection, leur défi se fait aussi en termes corporels, ce qui signifie que lorsque le corps « parle » politiquement, il ne le fait pas seulement par la voix ou par l'écrit. La persistance du corps, dans son exposition, met en question cette légitimité et le fait précisément à travers une performativité spécifique du corps¹⁰. L'action et le geste signifient et parlent, à la fois comme action et comme revendication : la première est inséparable du second. Là où la légitimité de l'État est remise en cause précisément par cette manière d'apparaître en public, le corps lui-même exerce un droit qui n'est pas un droit : autrement dit, il exerce un droit qui est activement contesté et détruit par l'armée, et qui, dans sa résistance à la force, exprime sa manière de vivre, et montre à la fois sa précarité et son droit de persister. Ce droit n'est codifié nulle part. Il n'est admis nulle part, ni par aucune loi existante, même s'il peut parfois y trouver un soutien. Il se définit, en réalité, par le droit d'avoir des droits, non en vertu d'une loi naturelle ou d'un principe métaphysique, mais du fait de la persistance du corps contre les forces qui cherchent à l'affaiblir ou à l'anéantir. Une persistance qui a besoin de faire irruption dans le régime établi de l'espace, avec un ensemble de supports et de soutiens matériels, mobilisés et mobilisateurs.

Soyons clairs : je n'invoque ici aucun vitalisme, aucun droit à la vie en tant que telle. Ce que je veux dire, c'est que les revendications politiques sont faites par les corps lorsqu'ils apparaissent et qu'ils agissent, lorsqu'ils refusent et qu'ils persistent, dans des conditions dans lesquelles ce seul fait suffit à menacer l'État de délégitimation. Autant les corps sont exposés aux pouvoirs politiques, autant ils réagissent à cette exposition, sauf dans les cas où les conditions même de réactivité sont réduites à néant. Si je ne doute pas qu'il soit possible de tuer dans une personne la capacité de réaction, je pense qu'il faut éviter de voir dans la figure de l'anéantissement total un moyen pertinent de décrire la lutte des dépossédés. S'il est bien sûr toujours possible de pêcher dans le sens opposé, et d'affirmer que partout où il y a pouvoir il y a résistance, il serait erroné d'exclure la possibilité que le pouvoir ne fonctionne pas toujours conformément à ses objectifs, et que des formes viscérales de rejet peuvent donner le jour à des formes collectives non négligeables. Dans ce cas, les corps sont eux-mêmes des vecteurs de pouvoir dont la force directionnelle peut être inversée ; ils constituent des interprétations incarnées, engagées dans une action alliée, pour s'opposer à la force par un autre type de force et d'une autre qualité. D'un côté, ces corps sont productifs et performatifs ; de l'autre, ils ne peuvent persister et agir que s'ils sont soutenus par des environnements,

une alimentation, un travail, des modes d'appartenance et de socialité. Et quand ces soutiens viennent à manquer et que la précarité est exposée, ils sont mobilisés d'une tout autre manière, et s'emparent des soutiens existants pour affirmer qu'il ne peut y avoir de vie incarnée sans soutien institutionnel et social, sans emploi durable, sans réseau d'interdépendance et de soins, sans droits collectifs à un abri et à la mobilité. Non seulement ces corps luttent pour l'idée de soutien social et de libération politique, mais leur lutte est sa propre forme sociale. Et c'est ainsi, dans le cas le plus idéal, qu'une alliance va commencer à mettre en œuvre l'ordre social auquel elle aspire en créant ses propres modes de sociabilité. Et pourtant, cette alliance n'est pas réductible à un groupe d'individus, et ce ne sont pas, *stricto sensu*, les individus qui agissent. De plus, l'action en alliance se produit précisément entre des personnes qui participent : ce n'est donc pas un espace idéal ni un espace vide. Cet intervalle est l'espace de la socialité et du soutien, l'espace de la constitution de soi dans une socialité qui n'est jamais réductible à la perspective d'un seul individu, ni au fait de dépendre de structures sans lesquelles il ne saurait y avoir de vie durable ni vivable.

Nombre des manifestations de masse et des modes de résistance que nous avons observés ces derniers mois n'ont pas seulement produit un espace de l'apparaître : ils se sont emparés d'un espace déjà établi, imprégné d'un pouvoir existant, et ont cherché à défaire les relations entre l'espace public, la place publique et le régime en place. Les limites du politique sont ainsi apparues au grand jour, et le lien entre le théâtre de la légitimité et l'espace public a été défait : la place même de ce théâtre dans l'espace public est devenue problématique, car l'espace public s'est désormais produit dans une tout autre action, qui, en s'emparant du champ de ses effets, a remplacé le pouvoir prétendant à la légitimité. Pour le dire simplement, les corps dans la rue redéployent l'espace de l'apparaître afin de contester et de nier les formes existantes de légitimité politique ; et de même que ces structures remplissent ou contrôlent parfois l'espace public, leur histoire matérielle a sur elles un effet, un impact, elle fait partie de leur action même et recrée une histoire au milieu de ses artifices les plus concrets et sédimentés. Ces corps sont des acteurs soumis et capable d'action (*empowered*) qui cherchent à arracher la légitimité à l'appareil d'État existant, dont l'autoconstitution théâtrale repose sur la régulation de l'espace public de l'apparaître. En arrachant ce pouvoir, un nouvel espace est créé, un nouvel « entre » des corps, pour ainsi dire, qui revendique un espace existant à travers l'action d'une nouvelle alliance ; et ces corps sont pris

et animés par ces espaces existants au moment même où ils agissent pour les réaffirmer et leur donner une signification nouvelle.

Cette lutte intervient dans l'organisation spatiale du pouvoir, qui comprend l'allocation et la restriction des espaces dans lesquels et par lesquels une population peut apparaître, ce qui suppose une régulation spatiale du moment et de la manière dont la « volonté populaire » peut apparaître. Cette vision de la restriction et de l'allocation spatiale de qui peut apparaître – de qui peut devenir ou non un sujet de l'apparaître – suggère un mode opératoire du pouvoir qui œuvre à la fois par la fermeture et par l'allocation différentielle.

Que signifie donc apparaître dans la politique aujourd'hui ? Et peut-on aborder cette question sans recourir aux médias ? Si l'on considère un instant ce qu'est apparaître, on voit que l'on apparaît à quelqu'un et que notre apparition doit être enregistrée par les sens, les nôtres et ceux de quelqu'un d'autre. Si nous apparaissions, nous devons être vus, ce qui veut dire que nos corps doivent être vus et que leurs sons exprimés vocalement doivent être entendus : le corps doit pénétrer le champ visuel et auditif. Mais ne s'agit-il pas là, nécessairement, d'un corps travaillant et d'un corps sexuel, d'un corps genré et racialisé, sous une forme ou une autre ? La thèse d'Arendt se heurte ici, clairement, à ses limites, car le corps est lui-même divisé en deux : un corps qui apparaît publiquement pour parler et pour agir, et un autre corps, sexuel, travaillant, féminin, étranger ou muet, généralement relégué à la sphère privée et pré-politique. C'est précisément cette division du travail qui est remise en cause lorsque des vies précaires se rassemblent dans la rue sous la forme d'alliances qui doivent lutter pour accéder à un espace de l'apparaître. Lorsqu'un domaine de la vie corporelle opère comme la condition niée ou enfermée de la sphère de l'apparaître, il devient l'absence structurante qui gouverne et rend possible la sphère publique.

Si nous sommes des organismes vivants qui parlent et qui agissent, alors nous sommes évidemment liés à un vaste continuum, à un immense réseau d'êtres vivants : et non seulement nous vivons parmi eux, mais notre persistance en tant qu'organismes vivants dépend de cette matrice de relations de soutien et d'interdépendance. Et pourtant, nos paroles et nos actions font de nous des êtres distincts et séparés des autres êtres vivants. Certes, nous n'avons pas besoin de savoir ce qu'il y a de spécifiquement humain dans l'action politique, mais seulement de comprendre que l'entrée du corps désavoué dans la sphère politique est ce qui établit en même temps le lien essentiel entre les humains et les autres êtres vivants. Le corps privé conditionne ainsi le corps public, pas

seulement dans des théories comme celle d'Arendt, mais aussi dans les organisations politiques de l'espace qui se perpétuent sous diverses formes (et que la théorie d'Arendt, en un sens, naturalise). Et même si le corps public et le corps privé ne sont pas tout à fait distincts (des corps en privé se « trahissent » parfois en public, et tout corps exposé publiquement a ses moments privés), la bifurcation est cruciale pour maintenir à la fois la distinction entre le public et le privé, et ses modes de désaveu et de privation de droits.

Peut-être l'idée qu'une dimension de la vie corporelle puisse et doive rester hors de vue, et qu'une autre, totalement distincte, puisse apparaître en public, a-t-elle une dimension fantasmatique ? N'y a-t-il aucune trace du biologique dans la sphère de l'apparaître ? Ne pourrait-on pas dire, avec Bruno Latour et Isabelle Stengers, que négocier la sphère de l'apparaître est, en réalité, une nécessité biologique, qui renvoie aux capacités investigatrices de l'organisme ? Après tout, il est impossible de naviguer dans un environnement ou de se procurer de la nourriture sans apparaître corporellement dans le monde, comme il est impossible d'échapper à la mobilité et à la vulnérabilité impliquées par le fait d'apparaître dans le monde, et qui expliquent les formes de camouflage et d'autoprotection dans le monde animal. Autrement dit, l'apparaître n'est-il pas nécessairement un moment morphologique où le corps prend le risque d'apparaître à la fois pour agir et pour parler, pour souffrir et pour se mouvoir, pour s'engager avec d'autres corps, pour négocier un environnement dont il dépend, et pour établir une organisation sociale pour la satisfaction de ses besoins ? Le corps peut en effet apparaître et signifier pour contester la manière dont il parle, et même pour contester la parole en tant qu'instance paradigmatique. Pourrait-on encore comprendre les actions, les gestes, les silences, les contacts et les déplacements que nous faisons ensemble s'ils étaient tous réductibles à la vocalisation de la pensée à travers la parole ?

L'acte de parler en public, y compris dans le cadre d'une division problématique du travail, dépend d'une dimension de la vie corporelle qui est donnée, passive, opaque, et donc exclue de la définition classique du politique. D'où cette question : quel type de régulation peut empêcher le corps donné ou passif de déborder dans le corps actif ? Ces deux corps sont-ils différents, et, si c'est le cas, quelle politique est-elle nécessaire pour les maintenir séparés ? Y a-t-il là deux dimensions différentes du corps ou cette dualité est-elle l'effet d'une certaine régulation de l'apparition du corps, qui est activement contestée par les nouveaux mouvements sociaux, par les luttes contre la violence

sexuelle, pour la liberté de reproduction, contre la précarité ou pour la liberté de mouvement ? On voit ici qu'il se produit, au niveau de la théorie, une régulation topographique et même architecturale du corps. Significativement, c'est justement cette opération du pouvoir – la fermeture et l'allocation inégale de la possibilité pour le corps d'apparaître et des manières de le faire – qui est exclue de la conception arendtienne du politique. Celle-ci, tout en reposant sur cette opération du pouvoir, néglige pourtant de la considérer comme un élément à part entière de la politique.

Voilà, par conséquent, ce que j'accepte chez Arendt : la liberté ne vient ni de moi ni de vous ; elle peut se produire et se produit comme une relation entre nous ou, plus exactement, parmi nous. La question n'est donc pas de retrouver dans chaque personne une dignité humaine, mais de comprendre que l'être humain est un être social et relationnel, dont l'action repose sur l'égalité et exprime le principe d'égalité. Pour Arendt, en effet, il n'y a pas d'humain s'il n'y a pas d'égalité. Aucun humain ne peut être humain seul. Et aucun humain ne peut être humain sans agir de concert avec d'autres dans des conditions d'égalité. J'ajouterai ceci : l'affirmation de l'égalité ne se fait pas seulement par la parole ou par l'écrit ; elle se fait précisément lorsque des corps apparaissent ensemble ou, plutôt, quand, à travers leur action, ils font advenir l'espace de l'apparaître. Cet espace est à la fois un attribut et un effet de l'action, et il ne fonctionne, toujours d'après Arendt, que lorsque sont maintenues des relations d'égalité.

Bien sûr, il y a bien des raisons de se méfier des moments idéalisés, comme il y en a aussi de se méfier de toute analyse totalement hostile à l'idéalisation. J'aimerais insister ici sur deux aspects des manifestations révolutionnaires de la place Tahrir. Le premier concerne la manière dont une certaine sociabilité a été établie dans cet espace public, une division du travail qui mettait fin à la différence de genre, prévoyait une rotation des personnes appelées à parler et des personnes chargées de nettoyer les zones où les gens mangeaient et dormaient, et donnait un programme de travail à chacune et chacun afin de préserver l'environnement et de s'occuper des toilettes. En bref, ce que certains appelleraient des « relations horizontales » se sont formées facilement et méthodiquement entre les manifestants, des alliances qui ont lutté pour incarner l'égalité, moyennant une égale division du travail entre les sexes : tout cela fit partie de la résistance au régime de Moubarak et à ses hiérarchies bien établies, y compris les différentiels extraordinaires de richesse entre les militaires, les entreprises soutenant le régime et les

travailleurs. Ainsi, la forme sociale de la résistance a commencé à intégrer des principes d'égalité qui régissaient non seulement quand et comment les personnes parlaient et agissaient pour les médias et contre le régime, mais aussi la manière dont elles devaient s'occuper des différentes zones de la place, des lits sur le trottoir, des stations médicales et des salles de bain improvisées, des lieux où l'on pouvait manger et des lieux où l'on était exposé à la violence du monde extérieur. Nous ne parlons pas ici seulement des actions héroïques qui ont exigé une force physique énorme ou de l'exercice d'une rhétorique politique convaincante. Parfois, le simple fait de dormir là, sur la place, fut la plus éloquente des expressions politiques – et doit même être considéré comme une action. Toutes ces actions étaient politiques du seul fait qu'elles battaient en brèche une distinction conventionnelle entre le public et le privé dans le but d'établir de nouvelles relations d'égalité ; en ce sens, elles intégraient dans cette forme sociale de résistance les principes qu'elles s'efforçaient de réaliser dans des formes politiques plus larges.

En second lieu, quand de nombreuses personnes, lors de la première révolution égyptienne, en 2011, ont dû faire face à une attaque violente ou à des menaces extrêmes, elles ont scandé le mot *silmiya*, qui vient de la racine verbale *salima*, laquelle signifie être « sain et sauf », « indemne », « intact », « en sûreté », mais aussi être « irréprochable » et « impeccable », être « certain », « établi », « clairement prouvé »¹¹. Le mot vient du substantif *silm*, qui signifie « paix », mais aussi, de manière significative et interchangeable, « la religion de l'islam ». Une variante, *hubb as-silm*, est le mot arabe pour « pacifisme ». Généralement, la scansion de *silmiya* est une douce exhortation : « calme, calme ». Si la révolution, pour l'essentiel, a été non violente, elle n'a pas été nécessairement animée par une opposition de principe à la violence. La scansion collective a plutôt été un moyen d'encourager les gens à résister à l'attrait mimétique de l'agression de l'armée – et des bandes – en gardant à l'esprit l'objectif plus large : un changement démocratique radical. Se laisser emporter par la violence du moment, ça aurait été perdre la patience nécessaire pour réaliser la révolution. Ce qui m'intéresse ici, c'est le chant, la manière dont le langage a servi non pas à inciter à l'action, mais à la limiter, au nom d'une communauté d'égaux naissante dont le principal moyen de faire de la politique ne devait pas être la violence.

Il est clair que les rassemblements et les manifestations qui ont provoqué en Égypte un changement de régime se sont appuyés sur les

médias pour produire un sentiment de la place publique et de l'espace de l'apparaître. Tout exemple provisoire de « place publique » est situé et transposable, et il semble qu'il le soit même dès le départ, quoique jamais complètement. Bien sûr, il n'est pas possible de penser la transposabilité de ces corps sur cette place sans les médias. À certains égards, les images des médias tunisiens ont préparé la voie des premiers événements médiatiques de la place Tahrir, et de ceux qui ont suivi au Yémen, à Bahreïn, en Syrie et en Libye, qui ont tous emprunté une trajectoire différente et qui continuent de le faire. Ces dernières années, bien des manifestations publiques n'étaient pas dirigées contre des dictatures militaires ou des régimes tyranniques, et beaucoup ont produit de nouvelles formations étatiques ou des conditions de guerre qui se sont avérées tout aussi problématiques que celles dont elles avaient pris la place. Mais dans certaines des manifestations qui ont suivi ces soulèvements, en particulier dans celles qui visaient des formes de précarité provoquées, les participants se sont opposés de façon explicite au capitalisme de monopole, au néolibéralisme et à la suppression des droits politiques, et ils l'ont fait au nom de toutes les personnes qui sont abandonnées par des réformes néolibérales qui cherchent à démanteler toute forme de démocratie sociale et de socialisme, à détruire des emplois, à exposer des populations à la misère et à affaiblir le droit fondamental à un logement et à une éducation publique.

Les scènes de rue n'acquièrent une puissance politique que lorsque et si nous en est communiquée en direct, ou de façon rapprochée dans le temps, une version visuelle et acoustique, si bien que les médias, loin de seulement rapporter la scène et l'action, en font partie : on peut même dire que les médias sont la scène, ou l'espace, dans ses dimensions visuelles et acoustiques étendues et reproductibles. Autrement dit, les médias élargissent la scène visuellement et acoustiquement, et participent de sa délimitation et de sa transposabilité ; ils constituent la scène dans un temps et dans un lieu qui incluent et excèdent son instanciation locale. Si la scène est assurément et principalement locale, des personnes qui se trouvent ailleurs peuvent avoir le sentiment d'y avoir un accès direct à travers les images et les sons qu'elles reçoivent. Cela est vrai, bien sûr, mais ces mêmes personnes ignorent la manière dont se fait le montage, quelle scène est communiquée et diffusée, et quelle autre restera à jamais en dehors du cadre. Quand la scène voyage, elle est en même temps ici et là, et si elle ne couvrait pas ces deux endroits – en fait, de multiples endroits –, elle ne serait pas la

scène qu'elle est. Sa localisation n'est pas niée par le fait que la scène est communiquée au-delà d'elle-même et ainsi constituée dans les médias globaux : elle a besoin de cette médiation pour avoir lieu comme l'événement qu'elle est. Cela signifie que le local doit être redéfini en dehors de lui-même pour être établi comme local, et donc que ce n'est qu'à travers les médias globalisants que le local peut être établi et qu'il peut vraiment se passer, là, quelque chose. Bien sûr, beaucoup de choses se produisent en dehors du cadre de la caméra ou des autres outils médiatiques numériques, et les médias peuvent imposer une censure aussi facilement que s'y opposer. Bien des événements locaux n'ont jamais été enregistrés ni diffusés, et les raisons à cela ne sont jamais négligeables. Mais quand l'événement voyage et réussit à susciter et entretenir une indignation et une pression globales, ce qui inclut le pouvoir de mettre fin à un marché ou de suspendre des relations diplomatiques, alors le local devra être établi encore et encore dans un circuit qui l'excède à tout instant.

Et pourtant, il subsiste toujours quelque chose de localisé qui ne peut pas voyager et ne voyage pas de cette façon ; et la scène ne pourrait pas être ce qu'elle est si nous ne comprenions pas que certaines personnes sont en danger, et que ce danger est encouru précisément par ces corps qui sont dans la rue. Si, d'un côté, ils sont transportés, de l'autre ils restent assurément en place, tenant une caméra ou un téléphone portable, face à ceux auxquels ils s'opposent, sans protection, blessables, blessés, déterminés, si ce n'est insurgés. Le fait que ces corps soient munis d'une caméra ou d'un téléphone pour relayer des messages et des images a une grande importance, car lorsqu'ils sont attaqués, c'est très souvent en relation avec ces appareils. Soit qu'on essaie de détruire la caméra et son utilisateur, soit qu'on veuille produire un spectacle pour les médias, à titre d'avertissement ou de menace. Cela peut aussi être un moyen d'empêcher le mouvement de continuer à s'organiser. On peut ainsi se demander si l'action du corps est séparable de la technologie et si celle-ci n'aide pas à créer de nouvelles formes d'action politique. Et si, quand la censure ou la violence est dirigée contre ces corps, elle ne vise pas aussi l'accès de ceux-ci aux médias, afin de mettre en place un contrôle hégémonique sur les images qui pourront voyager ou non.

Bien sûr, les médias dominants sont des entreprises privées, qui ont leur propre censure et leurs propres formes d'incitation. Il n'en est pas moins important d'affirmer que la liberté de diffusion des médias, à partir de ces sites, est elle-même un exercice de liberté, et donc un

mode d'exercice de droits, en particulier quand ce sont des médias sauvages, issus de la rue, soustraits à la censure, et quand l'activation de l'instrument fait partie de l'action corporelle elle-même. C'est certainement la raison pour laquelle Hosni Moubarak et David Cameron, à huit mois de distance, ont parlé en faveur de la censure des réseaux sociaux. Dans certains cas, au moins, les médias ne font pas que rapporter des mouvements sociaux et politiques qui revendiquent, de façon diverse, la liberté ou la justice : ils exercent aussi une des libertés au nom desquelles les mouvements sociaux sont en lutte. Je ne veux pas dire par là que tous les médias soient impliqués dans la lutte pour la liberté politique et la justice sociale (tout le monde sait que ce n'est pas le cas). Bien sûr, la question de savoir quels sont les médias globaux qui rapportent les événements, et de quelle manière, est une question fondamentale. Ce que je veux dire, c'est qu'il arrive que des médias privés se fassent globaux précisément au moment où ils dépassent les modes de censure pour rendre compte de manifestations, et qu'ils en viennent ainsi à faire partie de la manifestation elle-même.

Ce que font les corps dans la rue lorsqu'ils manifestent est lié fondamentalement à ce que font les dispositifs et les technologies de communication lorsqu'ils « rendent compte » de ce qui se passe dans la rue. Ce sont des actions différentes, mais qui ont besoin toutes deux du corps. L'exercice de liberté des premiers est lié à l'exercice de liberté des seconds, ce qui signifie que ce sont là deux manières d'exercer des droits et que, conjointement, elles font naître un espace de l'apparaître et assurent sa transposabilité. Si d'aucuns estiment que l'exercice des droits se fait désormais aux dépens des corps dans la rue, et affirment que Twitter et d'autres technologies virtuelles ont conduit à une désincarnation de la sphère publique, ce n'est pas mon avis. Il nous faut réfléchir à l'importance des médias qui sont « tenus à la main » ou aux téléphones portables qui sont « brandis », et qui produisent une sorte de contre-surveillance de l'action de la police et de l'armée. Les médias ont besoin des corps dans la rue pour qu'il y ait un événement, et ces corps dans la rue ont à leur tour besoin des médias pour exister sur le plan global. Mais dans des conditions où les personnes disposant de caméras ou de compétences sur Internet sont emprisonnées, torturées ou expulsées, l'emploi de la technologie implique effectivement le corps. Non seulement il faut une main pour tenir le micro et envoyer du son ou des images, mais lorsque ce son et ces images sont tracés, le corps de quelqu'un est mis en jeu. Autrement dit, l'utilisation de médias potentiellement transposables globalement ne permet nullement de

mettre fin à la localisation. Et si cette conjonction de la rue et des médias constitue une version très contemporaine de la sphère publique, alors les corps qui sont en jeu doivent être considérés comme se trouvant en même temps ici et là, alors et maintenant, transportés et stationnaires, et ces deux modalités de l'espace et du temps auront des conséquences politiques très différentes.

Il importe que des places publiques débordent de monde, que des gens viennent y manger, y chanter, y dormir, et qu'ils refusent de céder cet espace, comme nous l'avons vu avec les premiers rassemblements sur la place Tahrir, et comme nous le voyons encore ailleurs dans le monde. Il est tout aussi important que ce soient des bâtiments de l'enseignement public qui ont été occupés à Athènes, à Londres, à Berkeley. Sur le campus de Berkeley, des bâtiments ont été occupés, ce qui s'est traduit, en réaction, par des amendes pour violation de propriété. Dans certains cas, les étudiants ont été accusés d'avoir détruit des propriétés privées. Mais ces allégations mêmes ont posé la question de savoir si l'université était un espace public ou privé. Le but affiché des étudiants participant à la manifestation – prendre le bâtiment et s'y enfermer – était un moyen de se procurer une plateforme, de s'assurer les conditions matérielles d'une apparition en public. Ces actions n'ont généralement pas lieu quand des plateformes effectives existent déjà. Les étudiants, à Berkeley, et aussi, plus récemment, au Royaume-Uni, ont occupé des bâtiments pour affirmer qu'ils devaient appartenir, aujourd'hui et à l'avenir, au public, à l'enseignement public. Cela ne veut pas dire que toute occupation de ces bâtiments soit justifiable, mais il ne faut pas oublier ce qui est en jeu ici, à savoir la signification symbolique de l'occupation : ces bâtiments appartiennent au public, à l'enseignement public, et c'est précisément l'accès à l'enseignement public que ne cessent d'affaiblir et de compromettre les coupes budgétaires et la hausse des droits d'inscription et des frais de scolarité. Il n'est nullement étonnant que la contestation prenne la forme de l'occupation de bâtiments, qu'elle affirme performativement que l'enseignement doit être public, et qu'elle insiste pour avoir accès – au sens propre du mot – aux bâtiments de l'enseignement public précisément à un moment de l'histoire où cet accès est de plus en plus fermé. Autrement dit, aucun droit positif ne justifie ces actions qui s'opposent à l'institutionnalisation de formes de pouvoir injustes ou excluantes. Est-il possible de dire que ces actions n'en sont pas moins l'exercice d'un droit, un exercice a-légal qui se produit précisément quand la loi est mauvaise ou défailante ?

Le corps dans la rue persiste, mais cherche aussi à obtenir les conditions de sa préservation. Ces conditions sont toujours sociales, et nécessitent une réorganisation radicale de la vie sociale pour les personnes dont l'existence est mise en danger. Si nous pensons bien, et si notre pensée nous engage à préserver la vie sous une forme ou sous une autre, alors la vie à préserver prend une forme corporelle. Inversement, cela veut dire que la vie du corps – la faim, le besoin d'un abri, d'une protection contre la violence – devient une question politique majeure. Même les attributs les plus donnés ou les moins choisis de nos vies ne sont pas simplement donnés : ils sont donnés dans une histoire et dans une langue, dans des vecteurs de pouvoir qu'aucun de nous ne choisit. Il est également vrai qu'une propriété donnée du corps, un ensemble de caractères définissants, dépend de la persistance continue de celui-ci. Les catégories sociales que nous ne choisissons pas traversent ce corps donné d'une façon plutôt que d'une autre, et le genre, par exemple, désigne aussi bien cette traversée que ses transformations. En ce sens les aspects les plus urgents et involontaires de nos vies, parmi lesquels la faim et le besoin d'un abri, de soins médicaux, d'une protection contre la violence, naturelle ou imposée par des humains, sont absolument essentiels pour la politique. Nous ne pouvons considérer comme allant de soi l'espace clos et prospère de la *polis*, où tous les besoins matériels, d'une certaine façon, sont pris en charge ailleurs, par des êtres qui, en raison de leur genre, de leur race ou de leur statut, n'ont pas droit à une reconnaissance publique. En revanche, nous avons le devoir à la fois de porter sur la place publique les urgences matérielles du corps, et de mettre ces besoins au centre des revendications politiques.

Pour moi, nos vies politiques sont définies par une condition de précarité commune, même si cette précarité est différenciellement distribuée. Et certains d'entre nous, comme l'a montré Ruth Gilmore, sont plus disposés que d'autres, de façon disproportionnée, à la blessure et à une mort précoce¹². Il est ainsi facile d'observer la différence raciale en lisant, par exemple, les statistiques sur la mortalité infantile. Cela signifie, en un mot, que la précarité est différenciellement distribuée et que toutes les vies ne sont pas considérées comme ayant une valeur égale ou comme étant également dignes d'être pleurées. Si, comme l'écrit Adriana Cavarero, l'exposition de nos corps dans l'espace public nous constitue fondamentalement et établit notre pensée comme quelque chose de social, d'incarné, de vulnérable et de passionné, alors la pensée ne peut aller nulle part si elle ne présuppose pas cette

interdépendance, cet enchevêtrement des corps. Le corps est constitué par des perspectives qu'il ne peut habiter : quelqu'un d'autre voit notre visage et entend notre voix comme nous ne le pouvons et ne le pourrions jamais. Nous sommes en ce sens – corporellement – toujours là-bas et pourtant, en même temps, ici, et cette dépossession marque la sociabilité à laquelle nous appartenons. Même en tant qu'êtres localisés, nous sommes toujours ailleurs, constitués dans une sociabilité qui nous excède. Ainsi se définissent notre exposition et notre précarité, notre manière de dépendre, pour persister, des institutions sociales et politiques.

Dans ces rassemblements où les gens parlent et chantent, mais aussi organisent des soins médicaux et des services sociaux provisoires, est-il possible de distinguer les expressions vocalisées émanant des corps des autres formes d'expression de l'urgence et de la nécessité matérielles ? Chaque fois que des manifestants ont dormi et mangé sur une place publique, qu'ils y ont construit des toilettes et fabriqué divers systèmes de partage de l'espace, ils ne se sont pas contentés de refuser de disparaître et de rentrer ou rester chez eux, pas plus qu'ils ne se sont limités, agissant de concert dans des conditions d'égalité, à revendiquer pour eux-mêmes le domaine public. Ils ont fait bien plus que cela : ils se sont maintenus en tant que corps persistants ayant des besoins, des désirs et des exigences. Idée arendtienne et contre-arendtienne s'il en est, car ces corps qui ont organisé leurs besoins fondamentaux demandaient aussi au monde de prendre en compte ce qui se passait, de faire connaître son soutien et d'entrer, ce faisant, dans l'action révolutionnaire elle-même. Les corps agissaient de concert mais ils dormaient aussi en public, et par ces deux modes d'action, en donnant une organisation politique et spatiale à des besoins corporels fondamentaux, ils étaient tout à la fois vulnérables et revendicatifs. Ce faisant, ces corps constituaient des images qui seraient projetées auprès de toutes les personnes qui regardaient, nous demandant de les recevoir et de réagir, et donc de solliciter une couverture médiatique qui empêcherait l'événement d'être occulté ou contourné. Dormir sur le trottoir n'était pas seulement un moyen de revendiquer l'espace public et de contester la légitimité de l'État : c'en était un, aussi, de mettre le corps en jeu dans son insistance, dans son obstination et dans sa précarité, dépassant, le temps de la révolution, la distinction entre public et privé. Pour le dire autrement, c'est lorsque ces besoins censés rester privés ont été mis en lumière, de jour comme de nuit, sur la place

publique, et qu'ils ont constitué une image et un discours pour les médias, qu'il a finalement été possible d'étendre l'espace et le temps de l'événement avec une ténacité telle qu'un régime a fini par tomber. Car les caméras ne se sont jamais arrêtées ; les corps étaient en même temps ici et là ; ils n'ont jamais cessé de parler, même dans le sommeil, et ils n'ont pu être niés, enfermés ou réduits au silence. Ainsi, parfois, une révolution se produit simplement parce que les gens refusent de rentrer chez eux et s'accrochent au trottoir comme si c'était le lieu d'une cohabitation temporaire et convergente.

1. Jasbir K. Puar, *Homonationalisme. Politiques queers après le 11 septembre*. Paris, Amsterdam, 2012.
2. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, trad. Georges Fradier (Calmann-Lévy, 1961), in *L'Humaine Condition*, Paris, Gallimard, p. 219 (elle est ici légèrement modifiée, N.d.T.).
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*
5. « Le point de vue d'une éthique c'est : de quoi es-tu capable, qu'est-ce que tu peux ? D'où, retour à cette espèce de cri de Spinoza : qu'est-ce que peut un corps ? On ne sait jamais d'avance ce que peut un corps. On ne sait jamais comment s'organiser et comment les modes d'existence sont enveloppés dans quelqu'un. » Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968. Mon approche, ici, se différencie de celle de Deleuze à plusieurs égards, en particulier parce que je considère les corps dans leur pluralité et que je me demande quelles sont les conditions dans lesquelles il est possible à un corps de faire quoi que ce soit.
6. Adriana Cavarero, *For More than One Voice : Toward a Philosophy of Vocal Expression*, trad. Paul A. Kottman, Palo Alto, Stanford University Press, 2005.
7. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 220 (la traduction est légèrement modifiée, N.d.T.).
8. Giorgio Agamben, *Homo Sacer, I. Le pouvoir souverain et la vie nue*, trad. Marilène Raiola, Paris, Seuil, 1997.
9. Le droit d'avoir des droits est examiné pour la première fois par Hannah Arendt en 1943, à propos des réfugiés, dans « We, Refugees », in *The Menorah Journal*. Voir aussi le bref commentaire de Giorgio Agamben sur ce texte, <http://roundtable.kein.org/node/399>
10. Zeynep Gambetti, « Occupy Gezi as Politics of the Body », in Umut Özkiiimli (dir.), *The Making of a Protest Movement in Turkey*, Houndmills, Basingstoke, Palgrave Pivot, 2014.
11. Hans Wehr, *Dictionary of Modern Written Arabic*, éd. J. Milton Cowan, Ithaca, Spoken Language Services, 1994, voir l'entrée « Salima ».
12. Ruth Wilson Gilmore, *Golden Gulag : Prisons, Surplus, Crisis, and Opposition in Globalizing California*, op. cit.

Chapitre 3

Vie précaire et éthique de la cohabitation

J'espère parler ici des obligations éthiques qui ont un caractère global et qui naissent à la fois à distance et dans des relations de proximité. Les deux questions qui me préoccupent sont assez différentes. La première est de savoir si nous avons la capacité – et l'inclination – de réagir de façon éthique à une souffrance subie à distance, et de comprendre ce qui rend la rencontre éthique possible lorsqu'elle se produit. La seconde est de savoir ce qu'il advient de nos obligations éthiques lorsque nous devons faire face à une autre personne ou à un autre groupe, lorsque nous nous retrouvons associés à des personnes que nous n'avons jamais choisies et qu'il nous faut répondre à des sollicitations dans des langues que nous ne comprenons pas ou que nous ne souhaitons même pas comprendre. C'est ce qui peut arriver, par exemple, à la frontière de plusieurs États contestés, mais aussi dans certains moments de proximité géographique – ce qu'on peut appeler un « être-contre » (« *up againstness* ») –, quand une population doit vivre dans des conditions de voisinage non souhaitées, dues à une émigration forcée ou à la modification des frontières d'un État-nation. Bien sûr, les notions de distance et de proximité sont déjà présumées dans la plupart des conceptions de l'éthique qui nous sont connues. Il y a des communautariens qui ne voient aucun inconvénient au caractère local, provisoire et parfois nationaliste des communautés auxquelles ils

pensent être attachés par un lien éthique, et dont les normes constituent pour eux un ciment éthique qui les lie. Ils valorisent la proximité, qui est pour eux une condition permettant de rencontrer et de connaître autrui, et tendent de ce fait à penser que les relations éthiques nous attachent à des personnes dont nous pouvons voir le visage, dont nous pouvons connaître et prononcer le nom, que nous pouvons déjà reconnaître, et dont les formes et les visages nous sont familiers. On croit souvent que la proximité impose comme une exigence immédiate le respect des principes d'intégrité physique et de non-violence, et des droits territoriaux et de propriété. Il me semble pourtant qu'il se passe quelque chose de très différent quand une indignation morale fait se lever une partie du monde contre des actions et des événements qui se produisent dans une tout autre région, et que cette forme d'indignation ne se fonde pas sur une vie ou un langage communs, ni sur une proximité physique. En de tels cas, nous observons et mettons en œuvre des liens de solidarité qui se constituent au-delà des frontières temporelles et spatiales.

Il arrive parfois, malgré nous, et sans acte intentionnel de notre part, que nous soyons sollicités par des images de souffrances lointaines qui forcent notre inquiétude et nous poussent à agir, c'est-à-dire à exprimer notre objection et notre résistance à ces violences par des moyens politiques concrets. De ce point de vue, on peut dire que nous ne nous contentons pas de recevoir d'un média des informations à partir desquelles nous décidons, en tant qu'individu, de faire ou non quelque chose. Nous ne faisons pas que consommer et nous ne sommes pas toujours paralysés par la surabondance des images. Quelquefois, pas toujours, les images qui nous sont imposées opèrent comme une sollicitation éthique. Je veux pour le moment insister sur cette formulation, car j'entends souligner qu'il y a parfois des choses qui empiètent sur nous sans que nous puissions les anticiper ou nous y préparer à l'avance, ce qui veut dire que nous sommes, quand cela arrive, confrontés à quelque chose qui est au-delà de notre volonté, qui n'est pas de notre fait, qui nous arrive du dehors, et qui est à la fois une imposition et une exigence éthique. J'aimerais dire qu'il s'agit d'obligations éthiques qui n'ont pas besoin de notre consentement, et qui ne sont pas le résultat d'un accord ou d'un contrat auquel nous aurions délibérément souscrit.

Pour que les choses soient claires, j'ajouterai, en guise de point de départ, que les images et les récits de souffrances de guerre sont une forme de sollicitation éthique particulière, qui nous oblige à négocier

les questions de distance et de proximité. Elles nous mettent face à des dilemmes éthiques : ce qui se passe est-il si éloigné de moi que je ne puisse aucunement en porter la responsabilité ? Ce qui se passe est-il si proche de moi que je ne puisse supporter d'avoir à en prendre la responsabilité ? Si je ne suis pas l'auteur de ces souffrances, puis-je en être malgré tout responsable, d'une autre manière ? Et comment répondre à toutes ces questions ? Bien que je ne compte pas me focaliser ici sur l'image ou sur la photographie, je veux dire que la sollicitation éthique qui nous est faite quand nous regardons, par exemple, une photographie de souffrances de guerre, soulève des questions plus larges en matière d'obligation éthique. Après tout, nous ne choisissons pas toujours de voir des images de guerre, de violence et de mort, et nous pouvons les rejeter véhémentement. Après tout, qui a mis l'image devant mes yeux, qu'essaient-ils de me faire éprouver, qu'essaient-ils de me faire tout court ? On pourrait interpréter cela comme la paranoïa structurelle de l'image, le fait que lui est attachée une forme d'adresse illimitée. Or même la personne paranoïaque est sollicitée d'une façon ou d'une autre, ou témoigne du fait que l'on s'adresse à elle, d'une manière ou d'une autre. Y aurait-il donc, en profondeur, quelque chose de levinassien dans le moment où il nous faut écouter la voix de quelqu'un que nous n'avons pas choisi d'entendre ou voir une image que nous n'avons pas choisi de voir ?

Cette image peut apparaître sur nos écrans, nous pouvons tomber sur elle (et elle peut nous tomber dessus) pendant que nous marchons dans la rue et passons près d'un kiosque à journaux. Nous pouvons cliquer sur un site dans un acte délibéré visant à obtenir des informations, mais cela ne veut pas dire que nous sommes préparés à ce que nous allons voir, ni même que nous avons choisi de nous exposer à ce qui va empiéter sur nous oralement ou visuellement. Nous comprenons ce que signifie être surchargé ou bouleversé par des images sensorielles, mais sommes-nous, en pareil cas, bouleversés aussi éthiquement, et serait-ce un problème si nous ne l'étions pas ? Susan Sontag a montré que la photographie de guerre nous bouleversait et nous paralysait en même temps, et elle s'est demandé si nous pouvions compter sur une image pour inciter à la délibération politique sur – et à la résistance à – l'injustice de la guerre et de la violence de l'État. Mais est-il possible d'être bouleversé sans être paralysé, et cela peut-il être compris comme l'action d'une obligation éthique sur notre sensibilité ? Rappelons d'ailleurs que ce mot, sensibilité, est celui que Levinas réserve à cette région de la réactivité qui précède l'ego, à cette sorte de

réaction qui est et n'est pas, à la fois, la mienne. Dire que c'est ma réaction, c'est faire du moi sa source ; or ce dont j'essaie de parler ici, c'est d'une forme de réactivité qui implique une dépossession de l'égologique. Gardant cela à l'esprit, je reviens à ma question : faut-il être bouleversé, à un degré ou à un autre, pour avoir une raison d'agir ? Nous n'agissons que lorsque nous sommes poussés à agir, et nous sommes mus par quelque chose qui nous affecte du dehors, d'ailleurs, depuis la vie d'autres personnes, imposant un excès à partir duquel et sur lequel nous agissons. Avec cette conception de l'obligation éthique, la réceptivité n'est pas seulement la condition préalable de l'action : elle est un de ses éléments constitutifs. Le mot « média » désigne un mode de présentation qui relaie vers nous, du dehors, une version de la réalité : il opère au moyen d'une série de fermetures qui rendent possible ce que nous appelons son message, lequel empiète sur nous et qui est pour moi à la fois une fermeture – ce qui est coupé, ce qui est en dehors des marges – et ce qui est montré. Lorsque nous sommes pris dans une action réactive, nous réagissons généralement à quelque chose que nous n'avons pas choisi de voir (à quelque chose qui est interdit à notre regard mais aussi à quelque chose qui nous est donné dans le domaine de l'apparence visuelle). On pourrait voir là une sorte de saut, mais je tiens à dire que ce très court aperçu de ce qui n'est pas choisi dans la force de l'image dit quelque chose des obligations éthiques qui s'imposent à nous sans notre consentement. Si nous sommes ouverts à cette idée, bien qu'il y ait quelque raison de ne pas l'accepter totalement, cela semble vouloir dire que le consentement n'est pas une base suffisante pour délimiter les obligations globales qui forment notre responsabilité. En fait, la responsabilité pourrait bien être impliquée dans un vaste domaine du non-consensuel.

J'aimerais cependant, et c'est mon second point, contester l'idée qu'il n'y aurait d'obligations éthiques qu'au sein de communautés établies, réunies dans des frontières, unifiées par une langue commune, et/ou qui formeraient un peuple ou une nation. Les obligations vis-à-vis des personnes qui sont très éloignées, et aussi de celles qui sont proches, traversent les frontières linguistiques et nationales, et ne sont possibles qu'en vertu de traductions visuelles ou linguistiques qui incluent des disjonctions temporelles et spatiales. Ce type de circuit met au défi toute base communautariste de définir les obligations globales qui sont les nôtres. C'est pourquoi il me semble que ni le consentement ni la volonté communautaire ne peuvent justifier ou délimiter l'éventail des obligations qui m'intéressent ici. Je pense que c'est probablement une

expérience que nous faisons en relation avec les médias, quand ils amènent une souffrance éloignée tout près de nous ou nous donnent l'illusion que ce qui est près est très loin. La thèse que je propose est que les exigences éthiques qui se dégagent des circuits globaux aujourd'hui reposent sur cette réversibilité limitée mais nécessaire de la distance et de la proximité. J'ajoute que certains liens se forgent en réalité grâce à cette réversibilité et grâce à l'impasse à travers laquelle elle se constitue. Or cette réversibilité se heurte à son tour, pourrait-on dire, à la question du caractère localisé du corps, car à quelque degré que nous puissions être transportés à travers les médias, en même temps, nous ne le sommes pas du tout. Et s'il est vrai que, lorsque nous sommes filmés dans la rue, notre corps et la rue, dans une certaine mesure, se transportent et acquièrent une dimension globale, ce reportage et ce transport ne sont intelligibles que parce que certaines dimensions temporelles et spatiales de cette localisation corporelle ne peuvent pas être transportées, sont laissées là ou persistent là, et possèdent un être-là obstiné. Mais je reviendrai plus loin sur le problème du corps, puisque je n'ai pas d'autre choix, pas plus, peut-être, qu'aucun d'entre nous.

Je me contenterai pour le moment de dire, de façon assez élémentaire, que si je ne suis liée qu'aux personnes qui sont proches de moi, qui me sont déjà familières, alors mon éthique ne peut être que limitée, communautaire et exclusive. Mais si je ne suis liée qu'aux personnes qui sont « humaines » au sens abstrait du mot, alors je m'épargne tout effort pour faire la traduction culturelle entre ma situation et celle des autres. Et si je ne suis liée qu'aux personnes qui souffrent à distance et jamais à celles qui me sont proches, alors je m'échappe de ma situation pour préserver la distance qui me permet de nourrir un sentiment éthique et même d'avoir le sentiment d'être moi-même éthique. Or les relations éthiques passent par une médiation : le mot est employé ici délibérément, appelant à une lecture de Hegel en plein âge du numérique. Ce qui signifie que les questions de localisation ont quelque chose de déconcertant, puisque ce qui se passe « là-bas » se passe également, d'une certaine manière, « ici », et que si ce qui se passe « ici » dépend d'un événement inscrit dans plusieurs « ailleurs », alors il semble que l'affirmation éthique de l'événement se produise toujours dans un « ici » et un « là-bas » qui sont en quelque sorte réversibles. Cette réversibilité trouve cependant ses limites dans le fait que le corps ne peut pas être totalement débarrassé, par la médiation de son transport, de son caractère local, de son exposition. En un sens,

l'événement est totalement local, car ce sont les gens qui sont là dont les corps sont en danger. Mais si ces corps en danger ne sont pas inscrits ailleurs, il n'y a ni réaction globale, ni forme globale de reconnaissance et de connexion éthique, et une part de la réalité de l'événement est perdue. Car non seulement une population distincte en voit généralement une autre à travers certains moments médiatiques, mais cette réaction rend évidente une forme de connectivité globale, si provisoire soit-elle, avec les personnes dont les vies et les actions sont ainsi consignées. Autrement dit, le fait de n'être pas préparé aux images médiatiques qui nous bouleversent peut conduire non pas à la paralysie mais à une situation où (a), étant émus, nous agissons précisément parce qu'on agit sur nous, et où (b), étant à la fois ici et là-bas, et de façons diverses, nous acceptons et négocions la multi-localité et la trans-temporalité de liens éthiques que l'on peut, à raison, qualifier de globaux.

Serait-il alors possible de se tourner vers une certaine philosophie éthique pour reformuler ce que peut signifier, dans les temps qui sont les nôtres, définir une exigence éthique qui ne soit pas réductible à un consentement ou à un contrat, et qui se produise en dehors de liens communautaires établis ? Je vais examiner rapidement quelques réflexions d'Emmanuel Levinas et d'Hannah Arendt sur les relations délicates entre l'éthique, la proximité et la distance. Le choix de ces deux penseurs, qui se sont en partie formés à travers des traditions intellectuelles juives (Levinas) et des situations historiques juives (Arendt), ne doit rien au hasard. Dans un projet séparé qui projette sur ce texte son ombre, j'essaie de formuler une idée de la cohabitation telle qu'elle découle de la conception de l'obligation éthique que je suis en train de décrire ; et ces deux penseurs semblent faire dans ce domaine des propositions à la fois éclairantes et problématiques. J'espère rendre la question plus concrète en abordant, pour terminer mon propos, la question d'Israël/Palestine, notamment en mettant en avant plusieurs conceptions juives de la cohabitation qui impliquent de renoncer au communautarisme, y compris juif, et qui peuvent servir d'alternative critique, à un moment où l'État d'Israël cherche à établir et affermir son droit à représenter la judaïté. Heureusement pour vous, et peut-être, également, pour moi, cette question ne sera pas au centre de ma réflexion, même si, en toute justice, elle constitue l'argument principal de l'ouvrage que j'ai publié récemment².

Levinas

La philosophie éthique de Levinas est doublement dissonante. D'un côté, la catégorie de la proximité occupe une place importante dans sa conception des relations éthiques. Il semble que la manière dont les autres agissent sur nous, sans notre volonté, soit l'occasion d'un appel ou d'une sollicitation éthiques. Cela signifie que nous sommes agis et sollicités, éthiquement, avant d'avoir le sentiment clair d'un choix. Le fait que l'autre empiète sur nous suppose une proximité corporelle, et si c'est le « visage » qui agit sur nous, alors nous sommes, dans une certaine mesure, affectés et sollicités en même temps par ce « visage ». D'un autre côté, nos obligations éthiques s'étendent à des personnes qui ne sont pas proches de nous au sens physique du mot et qui n'ont pas besoin de faire partie d'une communauté reconnaissable à laquelle elles et moi appartiendraient. Pour Levinas, les personnes qui agissent sur nous nous sont autres, et ce n'est évidemment pas en vertu de leur similitude que nous sommes liés à elles.

Bien sûr, Levinas avait des idées contradictoires sur cette question de l'altérité de l'autre qui m'adresse une demande éthique : il a clairement affirmé certaines formes de nationalisme, en particulier israélien, et soutenu qu'il ne pouvait y avoir de relations éthiques qu'à l'intérieur d'une tradition judéo-chrétienne. Mais je vais essayer, pour le moment, de le lire contre lui ou pour les possibilités politiques qu'il a ouvertes, même quand il n'en avait pas l'intention. La position de Levinas autorise la conclusion suivante : l'ensemble des valeurs éthiques par lesquelles une population est liée à une autre ne dépend pas du fait que ces deux populations aient des marques similaires d'appartenance nationale, culturelle, religieuse ou raciale. Il est intéressant que Levinas ait voulu souligner que nous étions tous liés à des personnes que nous ne connaissons pas, et même à des personnes que nous n'avons pas choisies, que nous n'aurions jamais pu choisir, et que ces obligations étaient, au sens strict du mot, précontractuelles. Et pourtant, c'est lui qui a aussi déclaré, dans un entretien, que les Palestiniens n'avaient pas de visage et que les obligations éthiques s'étendaient exclusivement aux personnes liées par la conception que lui-même se faisait des origines judéo-chrétiennes et grecques (antiques)³. En un sens, Levinas nous donnait le principe même qu'il trahissait. Et son échec contredisait directement sa conception de l'exigence de responsabilité éthique vis-à-vis des personnes qui sortent de notre sphère immédiate d'appartenance

mais auxquelles nous appartenons tout de même, indépendamment des choix que nous pouvons faire, des contrats par lesquels nous pouvons être liés, des formes d'appartenance culturelle établies qui peuvent être disponibles.

Se pose alors la question de savoir comment il peut y avoir une relation éthique avec des personnes qui ne peuvent pas apparaître dans l'horizon de l'éthique, qui ne sont pas des personnes ou qui ne sont pas considérées comme des êtres avec lesquels on peut ou l'on doit entrer dans une relation éthique. Est-il possible de prendre la philosophie éthique ici formulée et de l'utiliser à l'encontre des principes d'exclusion sur lesquels elle repose parfois ? Pouvons-nous, autrement dit, utiliser Levinas contre Levinas pour définir une éthique globale qui s'étendrait au-delà des communautés religieuses et culturelles qu'il considérerait comme sa limite et condition nécessaire ?

Prenons par exemple son idée d'asymétrie de la relation éthique. Dans l'œuvre de Levinas, l'autre a priorité sur moi. Qu'est-ce que cela signifie concrètement ? L'autre n'a-t-il pas la même obligation vis-à-vis de moi ? Pourquoi devrais-je être obligée vis-à-vis d'un autre s'il ne l'est pas vis-à-vis de moi ? Pour Levinas, la réciprocité ne peut être le fondement de l'éthique, car l'éthique n'est pas un marché : ma relation éthique avec l'autre n'est pas contingente à sa relation éthique avec moi ; sinon, cette relation éthique n'aurait rien d'absolu ni de contraignant, et ma propre conservation en tant qu'être distinct et délimité l'emporterait sur toute relation avec autrui. Pour Levinas, aucune éthique ne peut découler de l'égoïsme et l'égoïsme est la défaite de l'éthique.

Bien que je sois d'accord sur le refus de la primauté de la conservation de soi pour la pensée éthique, il me faut prendre ici quelques distances avec Levinas. Je veux insister sur un certain enchevêtrement de cette autre vie, de toutes ces autres vies, et de la mienne – une vie qui est irréductible à une affiliation communautaire ou à une appartenance nationale. De mon point de vue (qui n'est assurément pas que le mien), la vie de l'autre, la vie qui n'est pas la mienne, est aussi notre vie, car le sens que peut avoir « notre » vie découle précisément de cette socialité, du fait que nous sommes déjà, dès le départ, dépendants d'un monde d'autres, constitués dans et par un monde social. Ainsi, il y a des autres, distincts de moi, dont l'exigence éthique à mon égard ne peut être réduite à un calcul égoïste de ma part. Pour quelle raison ? Parce que, si distincts soyons-nous les uns des autres, nous sommes également liés les uns aux autres, tout

comme nous sommes liés à des processus vivants qui excèdent toute forme humaine. Et ce n'est pas toujours une expérience heureuse ou agréable. Découvrir que ma vie est aussi la vie des autres, même quand cette vie est distincte et doit d'ailleurs être distincte, signifie que la frontière de ce « moi » est à la fois une limite et un mode de contiguïté, un mode de proximité et même de délimitation spatiale et temporelle. De surcroît, l'apparition vivante et délimitée du corps est la condition de l'exposition à l'autre, une exposition à la sollicitation, à la séduction, à la passion et à la blessure, une exposition qui peut nous soutenir mais aussi nous détruire. En ce sens, l'exposition du corps atteste sa précarité. En même temps, pour Levinas, cet être précaire et corporel est responsable de la vie de l'autre, ce qui veut dire que, quelles que soient ses craintes pour sa propre vie, la conservation de la vie de l'autre doit l'emporter. Puisse l'armée israélienne raisonner ainsi ! Il s'agit là, en effet, d'une forme de responsabilité qu'il n'est pas facile d'assumer lorsqu'on a le sentiment de vivre dans la précarité. La précarité désigne à la fois la nécessité et la difficulté de l'éthique.

Quelle est la relation entre précarité et vulnérabilité ? Il est certainement difficile de se sentir en même temps vulnérable à la destruction par l'autre, et responsable de cet autre, et les lecteurs de Levinas objectent souvent à son idée que nous serions tous, en un certain sens, responsables envers ceux qui nous persécutent. Levinas ne veut absolument pas dire que nous serions responsables de notre persécution. La « persécution » est plutôt, ici, le nom étrange et déconcertant qu'il donne à une exigence éthique qui s'impose à nous contre notre volonté. Nous sommes, malgré nous, ouverts à cette imposition, et si elle l'emporte sur notre volonté, cela montre que les demandes que d'autres nous adressent font partie de notre sensibilité, de notre réceptivité, de notre susceptibilité à répondre (*answerability*). Nous sommes, autrement dit, appelés, et cela n'est possible que parce que nous sommes vulnérables, d'une manière ou d'une autre, à des demandes que nous ne pouvons pas anticiper et pour lesquelles il ne saurait y avoir de préparation adaptée. Pour Levinas, c'est le seul moyen de comprendre la réalité éthique : non seulement l'obligation éthique dépend de notre vulnérabilité aux demandes des autres, mais elle nous établit aussi comme des créatures qui sont fondamentalement définies par cette relation éthique. Celle-ci n'est pas une vertu que je posséderais ou que j'exercerais : elle est préalable à tout sentiment individuel du moi. Ce n'est pas en tant qu'individus distincts que nous honorons cette relation éthique. Je suis déjà liée à vous, et c'est cela que veut dire être

le moi que je suis, réceptif à vous d'une façon que je ne puis totalement prévoir ni contrôler. C'est aussi, à l'évidence, la condition de ma blessabilité ; en ce sens, ma blessabilité et ma susceptibilité à répondre (*answerability*) sont indissolublement liées. Autrement dit, vous pouvez me faire peur, vous pouvez me menacer, mais mon obligation vis-à-vis de vous reste entière.

Cette relation précède l'individuation, et quand j'agis éthiquement, mon être délimité est défait. Je me décompose. Je découvre que je suis ma relation avec le « tu » dont je cherche à conserver la vie ; sans lui, ce « je » n'a pas de sens et perd toute attache avec une éthique qui est toujours antérieure à l'ontologie du moi. Autrement dit, le « je » se défait dans sa relation éthique avec le « tu », ce qui signifie que la relationalité éthique est rendue possible par un mode spécifique de l'être dépossédé. Si je me possède trop fortement ou trop solidement, je ne peux pas être dans une relation éthique. Être dans une relation éthique, fondamentalement, signifie renoncer à une perspective égologique au profit d'une perspective structurée par un mode d'adresse : tu m'appelles et je réponds. Mais si je réponds, c'est uniquement parce que je suis déjà susceptible de répondre (*answerable*), c'est-à-dire que cette susceptibilité et cette vulnérabilité me constituent au niveau le plus fondamental et sont là, pourrait-on dire, avant toute décision délibérée de répondre à l'appel. Autrement dit, il faut déjà être capable de recevoir l'appel avant de pouvoir y répondre. En ce sens, la responsabilité éthique présuppose une réactivité éthique.

Arendt

La plupart des chercheurs éviteraient d'associer dans la même discussion Emmanuel Levinas et Hannah Arendt. Le premier est un philosophe de l'éthique, qui s'inspirait de certaines traditions religieuses et qui a souligné l'importance éthique de la passivité et de la réceptivité ; la seconde est une philosophe sociale et politique, radicalement laïque, qui n'a cessé d'affirmer la valeur politique de l'action. Pourquoi réunir ici Levinas et Arendt ? Tous deux ont exprimé leur désaccord avec la conception libérale classique de l'individualisme, c'est-à-dire avec l'idée que l'individu entre, en connaissance de cause, dans certains dispositifs contractuels, et que ses obligations découlent du fait qu'il a passé volontairement des accords avec d'autres individus.

Ce qui implique que nous ne soyons responsables que pour les relations, codifiées par des accords, dans lesquelles nous sommes entrés en connaissance de cause et volontairement. Arendt conteste cette idée. C'est même le fond de son argumentation contre Adolf Eichmann. Celui-ci pensait qu'il pouvait choisir quelles populations avaient le droit de vivre ou de mourir, et en ce sens, il pensait qu'il pouvait choisir avec qui cohabiter sur terre. Ce qu'il ne comprenait pas, selon Arendt, c'est que personne n'a la prérogative de choisir avec qui cohabiter sur terre. Nous pouvons choisir, dans une certaine mesure, où et comment vivre, et nous pouvons aussi choisir, au niveau local, avec qui vivre. Mais si nous devons décider avec qui cohabiter sur terre, alors nous déciderions quelle part de l'humanité a le droit de vivre ou de mourir. Si ce choix nous est interdit, cela veut dire que nous sommes dans l'obligation de vivre avec des personnes qui existent déjà, et que tout choix de qui a ou non le droit de vivre est toujours une pratique génocidaire ; et si nous ne pouvons pas contester que le génocide se soit produit, et qu'il se produit encore, nous avons tort de penser que la liberté, dans un sens éthique, puisse être compatible avec la liberté de commettre un génocide. Le caractère non choisi de la cohabitation terrestre est, pour Arendt, la condition de notre existence même en tant qu'êtres politiques et éthiques. C'est pourquoi exercer cette prérogative du génocide, c'est détruire non seulement les conditions politiques du statut de personne mais également la liberté elle-même, définie non comme un acte individuel mais comme une action plurielle. Sans cette pluralité contre laquelle nous ne pouvons pas choisir, nous n'avons pas de liberté et, donc, pas de choix. Cela veut dire qu'il y a une condition non choisie de la liberté et que, en étant libres, nous affirmons quelque chose sur ce qui est non choisi pour nous. Si la liberté cherche à dépasser cette non-liberté qui est sa condition, alors nous détruisons la pluralité et mettons en danger, aux yeux d'Arendt, notre statut de personne, considérée comme *zoon politikon*. C'est un des arguments qui a été avancé par Arendt pour expliquer que la peine capitale était justifiée dans le cas d'Eichmann. De son point de vue, celui-ci s'était déjà détruit lui-même en ne réalisant pas que sa propre vie était liée à celle des personnes qu'il avait détruites, et la vie individuelle n'a pas de sens, pas de réalité, en dehors du cadre social et politique dans lequel toutes les vies ont une valeur égale⁴.

Dans *Eichmann à Jérusalem*, Arendt écrit qu'Eichmann et ses supérieurs ont été incapables de réaliser que l'hétérogénéité de la population terrestre est une condition irréversible de la vie sociale et

politique elle-même⁵. Aussi l'accusation d'Arendt contre Eichmann exprime-t-elle la conviction qu'aucun de nous ne peut exercer une telle prérogative, que les personnes avec lesquelles nous cohabitons sur terre sont données, préalablement à tout choix, avant que nous puissions entrer dans un contrat social ou politique par la délibération et la volonté. S'agissant d'Eichmann, l'effort fait pour choisir avec qui cohabiter sur terre visait explicitement à anéantir une partie de la population – les Juifs, les tsiganes, les homosexuels, les communistes, les handicapés et les malades, entre autres –, et c'est pourquoi l'exercice de liberté sur lequel il insistait était le génocide. Or ce choix, du point de vue d'Arendt, est une attaque contre la cohabitation en tant que condition préalable de la vie politique, et il nous oblige à adhérer à la proposition suivante : nous devons créer des institutions et des politiques qui affirment et préservent, de façon active, le caractère non choisi d'une cohabitation ouverte et plurielle. Non seulement nous vivons avec des personnes que nous ne choisissons pas et avec lesquelles nous pouvons n'éprouver aucun sentiment d'appartenance sociale immédiat, mais nous sommes aussi obligés de conserver ces vies et cette pluralité ouverte qu'est la population globale.

Même si Arendt n'aurait sans doute pas été d'accord avec moi, je pense que ce qu'elle propose est une conception éthique de la cohabitation qui peut servir de ligne directrice à certaines formes de politique. En ce sens, des normes et des mesures politiques concrètes trouvent leur origine dans le caractère non choisi de ces modes de cohabitation. La nécessité de cohabiter sur terre est un principe qui, dans la philosophie d'Arendt, doit guider les actions et les politiques de tout quartier, de toute communauté et de toute nation. La décision de vivre dans telle communauté est certainement justifiée tant qu'elle n'implique pas que les personnes qui ne vivent pas en son sein ne méritent pas de vivre. Autrement dit, une base communautaire d'appartenance n'est justifiable qu'à condition d'être subordonnée à une opposition non communautaire au génocide. Pour moi, cela veut dire que chaque habitant appartenant à une communauté appartient aussi à la terre – Arendt emprunte à l'évidence cette idée à Heidegger –, ce qui implique un engagement vis-à-vis de tous les autres habitants de la terre et, peut-on ajouter, vis-à-vis de la conservation de la terre elle-même. Et par cette clause restrictive, je veux apporter un complément écologique à l'anthropocentrisme d'Arendt.

Dans *Eichmann à Jérusalem*, Arendt parle à la fois pour les Juifs et pour toutes les minorités auxquelles un autre groupe interdirait

d'habiter sur terre. L'un implique l'autre, et le « parler pour » universalise l'interdiction fondatrice, même elle n'efface pas la pluralité dont elle cherche à protéger la vie. Une des raisons pour lesquelles Arendt refuse de séparer les Juifs des autres « nations » persécutées par les nazis, c'est qu'elle écrit au nom d'une pluralité coextensive à la vie humaine, sous toutes ses formes culturelles. Par ailleurs, son jugement sur Eichmann s'enracine précisément dans la situation historique d'une Juive diasporique qui était elle-même une réfugiée de l'Allemagne nazie, mais qui critiquait aussi les tribunaux israéliens qui ne représentaient qu'une nation en particulier et que les victimes juives du génocide, alors que le crime était, de son point de vue, un crime contre l'humanité et que beaucoup d'autres groupes avaient été déplacés et anéantis en accord avec la politique nazie formulée et mise en œuvre par Eichmann et ses acolytes.

Cette même idée de cohabitation non choisie implique non seulement une hétérogénéité ou une pluralité irréversibles de la population terrestre, et une obligation de préserver cette pluralité, mais aussi un engagement pour le droit égal d'habiter la terre et un engagement pour l'égalité. Ces deux dimensions ont pris une forme historique spécifique, à la fin des années 1940, dans sa réflexion contre l'idée d'un État israélien fondé sur les principes de la souveraineté juive et en faveur d'une Palestine fédérale. La conception politique de la pluralité pour laquelle elle s'est battue était implicite, à ses yeux, dans la Révolution américaine, et a conduit Arendt à refuser que la citoyenneté puisse reposer exclusivement sur des fondements nationaux, raciaux ou religieux. Elle n'acceptait pas non plus que l'on puisse fonder un État si cela devait passer par l'expulsion de ses habitants et la production d'une classe de réfugiés, surtout quand ce même État invoquait les droits des réfugiés pour légitimer sa fondation.

Les idées normatives d'Arendt sont les suivantes : aucune partie de la population ne peut réclamer la terre pour elle-même, aucune communauté, État-nation ou unité régionale, aucun clan, aucun parti, ni aucune race. Cela signifie que la proximité non voulue et la cohabitation non choisie sont les conditions préalables de notre existence politique, le fondement de sa critique du nationalisme, l'obligation faite à chacun d'entre nous de vivre sur la terre et dans une entité politique qui établisse l'égalité d'une population nécessairement et irréversiblement hétérogène. Cette proximité non voulue et cette cohabitation non choisie sont aussi le fondement de notre obligation de ne détruire aucune partie de la population humaine, d'interdire le

génocide en tant que crime contre l'humanité, et d'investir des institutions d'une exigence fondamentale : rendre toutes les vies également vivables. De cette cohabitation non choisie, Arendt a également tiré l'idée d'universalité et l'idée d'égalité, qui nous engagent vis-à-vis des institutions qui s'efforcent de protéger la vie humaine, sans considérer une partie de la population comme socialement morte, superflue ou intrinsèquement indigne de vivre et donc d'être pleurée.

Les idées d'Arendt sur la cohabitation, l'autorité fédérale, l'égalité et l'universalité, élaborées entre les années 1940 et la fin des années 1960, contrastent fortement avec celles qui prônent des formes nationalistes de souveraineté juive, des classifications différentielles pour les citoyens juifs et non juifs, des mesures militaires pour déraciner les Palestiniens de leurs terres et des efforts pour établir une majorité démographique juive pour l'État. On entend souvent dire qu'Israël est devenu une nécessité historique et éthique pour les Juifs pendant et après le génocide nazi, et que quiconque met en doute les principes fondateurs de l'État juif montre une insensibilité extrême à la détresse des Juifs. Il y a pourtant eu des penseurs et des activistes politiques juifs, parmi lesquels Arendt, Martin Buber, Hans Kohn et Judah Magnes, pour penser qu'une des leçons les plus importantes du génocide nazi était de s'opposer à toute violence illégitime de l'État et à toute formation étatique donnant la citoyenneté et la priorité électorale à une race ou à une religion, et qu'il fallait empêcher les États-nations, au niveau international, de déposséder des populations ne correspondant pas à l'idée purifiée de la nation.

Pour les personnes qui déduisent les principes de justice de l'expérience historique de l'internement et de la dépossession, l'objectif politique est d'étendre l'égalité, quelle que soit leur origine ou leur formation culturelle, leur langue ou leur religion, aux personnes qu'aucun de nous n'a choisies (ou ne reconnaît pas que nous les avons choisies) et avec lesquelles nous avons l'obligation permanente de trouver un moyen de vivre. Car qui que « nous » soyons, nous sommes, nous aussi, des personnes qui n'ont pas été choisies, qui sont apparues sur terre sans le consentement de personne, et qui appartiennent, depuis le début, à une population plus large et à une terre durable. Cette condition, paradoxalement, ouvre la possibilité radicale de nouveaux modes de politique et de socialité, au-delà des liens rapaces et malheureux forgés par l'expulsion et la colonisation. Nous sommes tous, en ce sens, des non-choisis, mais nous sommes tous non choisis ensemble. Il n'est pas inintéressant de noter qu'Arendt, elle-même juive

et réfugiée, avait compris qu'elle avait pour obligation d'appartenir non pas au « peuple élu » mais au peuple non choisi, et de fabriquer une communauté mélangée précisément avec les personnes dont l'existence implique un droit à exister et à mener une vie vivable.

Judaïté alternative et vie précaire

Je vous ai proposé ici deux perspectives issues, chacune à leur façon, de la judéité. Levinas se considérait comme un penseur juif et sioniste, et son idée de la responsabilité venait de sa compréhension de la manière dont les commandements agissent sur nous et nous contraignent éthiquement. Quant à Arendt, qui n'était certes pas religieuse, sa position de réfugiée juive de la Seconde Guerre mondiale a servi de point de départ à sa réflexion sur le génocide, l'apatridie et la condition plurielle de la vie politique.

Bien sûr, il n'est pas toujours facile de puiser dans Levinas ou dans Arendt pour définir un ensemble d'idéaux politiques pour Israël/Palestine. Certains éléments de la position d'Arendt – on peut en dire autant de Levinas – sont ouvertement racistes (elle s'opposait, par exemple, aux Juifs arabes, affirmait son identité d'Européenne et comprenait la judéité de façon restrictive dans ces termes) ; et pourtant, une partie de son œuvre nous offre encore des ressources pour réfléchir sur l'obligation globale qui est la nôtre de nous opposer et de résister au génocide et à la reproduction de populations apatrides, et de lutter pour une conception ouverte de la pluralité⁶.

Le cadre de pensée euro-américain d'Arendt était clairement limité, mais une autre limite apparaît clairement dans sa réflexion si l'on essaie de comprendre la relation entre la précarité et les pratiques de cohabitation. Pour Arendt, les besoins du corps doivent être relégués à la sphère privée. Or la précarité ne peut avoir de sens que si nous sommes capables de voir dans la dépendance et le besoin corporel, dans la faim et le besoin d'un abri, dans la vulnérabilité à la blessure et à la destruction, dans les formes de confiance sociale qui nous permettent de vivre et de nous épanouir, et dans les passions liées à notre persistance même, des questions de nature clairement politique. Si Arendt pensait que de telles questions devaient être reléguées au domaine privé, Levinas comprenait l'importance de la vulnérabilité, mais il n'arrivait

pas vraiment à établir un lien entre la vulnérabilité et une politique du corps. Si Levinas semble présupposer un corps empiété, il ne lui donne pas de place explicite dans sa philosophie éthique. Et si Arendt théorise le problème du corps, du corps localisé, et intègre dans sa conception de l'action politique le corps parlant qui surgit dans l'« espace de l'apparaître », elle n'est pas prête à affirmer une politique qui lutte pour venir à bout des inégalités en matière de distribution de nourriture, qui reconnaisse le droit au logement et qui cible les inégalités dans la sphère du travail domestique.

De mon point de vue, certaines revendications éthiques viennent de la vie corporelle ; peut-être, même, toute revendication éthique présuppose-t-elle une vie corporelle, définie comme une vie blessable, et une vie qui n'est pas exclusivement une vie humaine. Après tout, fondamentalement, la vie qui vaut la peine d'être préservée et protégée, et qui doit être protégée du meurtre (Levinas) et du génocide (Arendt), est liée à – et dépend de – la vie non humaine. Cela découle de l'idée d'animal humain qui, comme l'a montré Derrida, nous offre un point de départ différent pour réfléchir sur la politique. Si nous voulons comprendre en termes concrets ce que signifie s'engager à conserver la vie de l'autre, nous devons nous confronter aux conditions corporelles de la vie, et donc nous engager à la fois pour la persistance corporelle de l'autre et pour la préservation des conditions environnementales qui rendent la vie vivable.

Dans la prétendue sphère privée définie par Arendt dans *Condition de l'homme moderne*, on trouve la question des besoins, de la reproduction des conditions matérielles de vie, et celle de l'éphémère, de la reproduction et de la mort – bref, tout ce qui a trait à la vie précaire. S'il est possible que des populations entières soient anéanties en vertu d'une politique génocidaire ou d'une négligence systématique, c'est qu'il y a des gens qui pensent qu'ils peuvent choisir avec qui ils doivent habiter sur terre, mais aussi qu'en pensant ainsi, ils nient une réalité politique irréductible : la vulnérabilité à la destruction par autrui, due à une condition de précarité dans tous les modes d'interdépendance politique et sociale. Nous pouvons en tirer un postulat existentiel : toute personne est précaire. Cela est dû à notre existence sociale d'êtres corporels, qui dépendent les uns des autres pour avoir un toit et pour se nourrir, et qui, par conséquent, dans des conditions politiques injustes et inégales, ne sont jamais à l'abri d'être apatrides, sans-abri ou indigents. Et si je dis cela, je dois dire autre chose : notre précarité dépend largement de l'organisation des relations économiques et

sociales, et de la présence ou de l'absence d'infrastructures de soutien et d'institutions politiques et sociales. Ainsi, sitôt qu'un postulat existentiel est exprimé dans sa spécificité, il cesse d'être existentiel. Et puisqu'il doit être exprimé dans sa spécificité, cela signifie qu'il ne l'a jamais été. En ce sens, la précarité est indissociable de cette dimension de la politique qui s'occupe d'organiser et de protéger les besoins corporels. La précarité révèle notre socialité, les dimensions fragiles et nécessaires de notre interdépendance.

Qu'elle soit explicitée ou non, toute action politique visant à gérer des populations implique une distribution tactique de la précarité, qui prend la forme, généralement, d'une distribution inégale de la précarité. Celle-ci est fondée sur des normes dominantes qui définissent les personnes dont la vie est digne d'être protégée et d'être pleurée et celles dont la vie n'est pas digne d'être pleurée, ou seulement de manière épisodique ou marginale, et qui sont, en ce sens, déjà perdues en tout ou en partie, et donc moins dignes que d'autres d'être protégées et soutenues. Je n'entends pas ici réhabiliter l'humanisme mais, bien plutôt, défendre une conception de l'obligation éthique fondée sur la précarité. Nul n'échappe à la dimension précaire de la vie sociale : celle-ci est, pourrait-on dire, le ciment de notre non-fondation. Et il n'est pas possible de comprendre la cohabitation sans comprendre qu'une précarité généralisée nous oblige à nous opposer au génocide et à soutenir la vie en termes égalitaires. Peut-être cet attribut de nos vies pourra-t-il servir de fondement au droit de protection contre le génocide, que celui-ci soit délibéré ou le résultat d'une négligence. Après tout, même si notre interdépendance nous constitue non pas uniquement comme des êtres pensants mais aussi et peut-être surtout comme des êtres sociaux et incarnés, vulnérables et passionnés, notre réflexion n'ira nulle part sans la présupposition des conditions d'interdépendance et de durabilité de la vie.

On pourrait penser que l'interdépendance est une notion heureuse ou prometteuse, or elle est souvent la condition de guerres territoriales et de violences étatiques. Je ne suis en effet pas sûre que nous ayons déjà été capables de penser l'ingérabilité de la dépendance au niveau politique – de savoir à quelle peur, à quelle panique, à quelle répulsion, à quelle violence, à quelle domination elle peut conduire. Il est vrai que je m'efforce, dans ce que je propose ici, d'affirmer une interdépendance ; mais j'essaie également de souligner combien il est difficile de se battre pour établir des formes sociales et politiques qui s'engagent à favoriser, de façon égalitaire, une interdépendance

durable. Lorsque nous sommes affectés par la souffrance des autres, ce n'est pas seulement parce que nous nous mettons à leur place ou qu'ils usurpent notre place ; peut-être est-ce aussi le moment où un certain lien chiasmatique est mis en avant et où je me trouve alors impliquée dans des vies qui sont à l'évidence différentes de la mienne. Et cela se produit même si nous ne connaissons pas le nom des personnes qui font appel à nous et même si nous avons du mal à prononcer leur nom ou à parler une langue que nous n'avons jamais apprise. Au mieux, certaines représentations médiatiques de la souffrance à distance nous forcent à renoncer à nos liens communautaires étroits et à réagir, parfois à contrecœur, parfois même contre notre volonté, à une injustice perçue. À travers ces représentations, le sort d'autrui peut tantôt paraître tout proche et tantôt paraître éloigné, mais les exigences éthiques qui surviennent à travers les médias, en notre temps, reposent sur cette réversibilité de la distance et de la proximité. En effet, si incomplète soit-elle, certains liens se forment à travers cette réversibilité même. Et l'on pourrait peut-être trouver un moyen de comprendre l'interdépendance qui caractérise la cohabitation précisément en la ramenant à ces liens. Car si je suis à la fois ici et là-bas, je ne suis jamais complètement là-bas, et même si je suis ici, je suis toujours plus que complètement ici. Est-il possible de comprendre que cette réversibilité est limitée par un temps et un espace corporels, de sorte que l'autre n'est pas radicalement autre et que je ne suis pas radicalement ici en tant que je, mais que le lien, la jointure, est antithétique et seulement, toujours, en partie réversible et en partie irréversible ?

Il existe, nous le savons, des liens antagonistes, des liens malheureux, des modes tristes et violents de connectivité. En ce cas, vivre avec les autres sur des terres contiguës ou sur des terres contestées ou colonisées produit, au milieu de cette cohabitation, de l'agression et de l'hostilité. Le mode de cohabitation non choisi qui est celui des populations colonisées n'a rien à voir, assurément, avec l'idée de pluralité démocratique, établie sur une base égalitaire. L'un et l'autre ont pourtant leur mode malheureux d'attachement et de contiguïté⁷.

Même dans les situations antagonistes et non choisies de cohabitation, il y a des obligations éthiques qui émergent. Premièrement, puisque nous ne choisissons pas avec qui nous cohabitons sur cette terre, il nous faut honorer ces obligations afin de préserver les vies de personnes que nous n'aimons peut-être pas, que nous n'aimerons peut-être jamais, que nous ne connaissons pas et que nous n'avons pas choisies. Deuxièmement, ces obligations sont issues

des conditions sociales de la vie politique, et non pas d'un accord que nous aurions passé ou d'un choix délibéré que nous aurions fait. Et pourtant, ces conditions sociales de la vie vivable sont précisément celles qui doivent être réalisées. Nous ne pouvons pas compter sur elles comme sur des présuppositions nous garantissant une vie bonne. En revanche, elles nous fournissent les idéaux vers lesquels nous devons tendre, ce qui implique de nous poser le problème de la violence. Parce que nous sommes tenus de réaliser ces conditions, nous sommes également tenus les uns vis-à-vis des autres, dans une alliance craintive et passionnée, souvent en dépit de nous-mêmes, mais en définitive pour nous-mêmes, au nom d'un « nous » qui est toujours en gestation. Troisièmement, nous dit Arendt, ces conditions impliquent l'égalité, mais aussi une exposition à la précarité (cela vient de Levinas) : il s'ensuit que nous avons l'obligation globale de trouver des formes politiques et économiques qui diminuent la précarité et établissent l'égalité politique et économique. Ces formes de cohabitation caractérisées par l'égalité et par une précarité diminuée sont un objectif que l'on doit atteindre par la lutte contre l'assujettissement et contre l'exploitation, et qui commence à se réaliser dans les pratiques des alliances qui se rassemblent, à cette fin, par-delà les distances. Nous luttons contre, dans, à partir de la précarité. Ainsi, ce n'est pas en vertu d'un amour général pour l'humanité ou d'un pur désir de paix que nous nous efforçons de vivre ensemble. Nous vivons ensemble parce que nous n'avons pas le choix, et s'il nous arrive parfois de râler contre cette condition non choisie, nous restons tenus de nous battre pour affirmer la valeur ultime du monde social non choisi, une affirmation qui n'est pas un choix, une lutte qui se fait sentir et connaître précisément quand nous exerçons la liberté d'une manière qui est nécessairement liée à la valeur égale de toutes les vies. Nous pouvons être vivants ou morts à la souffrance des autres – ils peuvent être morts ou vivants à la nôtre. Mais c'est seulement si nous comprenons que ce qui se passe là-bas se passe aussi ici, et que cet « ici » est déjà, nécessairement, un ailleurs, que nous pouvons avoir une chance d'appréhender les connexions globales difficiles et changeantes d'une manière qui nous permettra de connaître les transports et les contraintes de ce qu'on peut toujours appeler l'éthique.

1. Susan Sontag, *Devant la douleur des autres*, Paris, Christian Bourgois, 2003.
2. Judith Butler, *Vers la cohabitation. Judéité et critique du sionisme*, trad. Gildas Le Glem, Paris, Fayard, 2013 ; et <http://laphilosophie.blog.lemonde.fr/2013/03/21/levinas-trahi-la-reponse-de-judith-butler/>. Voir aussi les remarques de Levinas sur les « masses asiatiques » qui menacent le fondement éthique de la culture judéo-chrétienne, in Emmanuel Levinas, *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1976. Je les discute pour ma part dans *Le Récit de soi*, trad. Bruno Ambroise et Valérie Aucouturier, Paris, PUF, 2007.
3. Voir mon *Vers la cohabitation*, *op. cit.*
4. Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, trad. Anne Guérin, Paris, Gallimard, 1966.
5. Voir la lettre tristement célèbre d'Arendt à Karl Jaspers, de 1961, dans laquelle elle exprime son dégoût pour les Juifs d'origine arabe : « Ma première impression. En haut, les juges, l'élite du judaïsme allemand. En dessous, les procureurs. Des Galiciens, mais toujours des Européens. Le tout organisé par une police qui n'est pas rassurante, ne parle qu'hébreu et a le type arabe ; parfois des types à l'air particulièrement brutal. Ils obéissent à n'importe quel ordre. Et aux portes, la foule orientale, comme si on était à Istanbul ou dans un autre pays semi-asiatique. Et parmi tout ce monde, très visibles à Jérusalem, les Juifs peies et caftan, qui rendent la vie impossible à toutes les personnes de bon sens. » Hannah Arendt et Karl Jaspers, *Correspondance, 1926-1969*, trad. Éliane Jaufholz-Messmer, Paris, Payot, 1995, 13 avril 1961.
6. Meron Benvenisti, « The Binationalism Vogue », *Haaretz*, 30 avril 2009, <http://www.haaretz.com/the-binationalism-vogue-1.275085>

Chapitre 4

Vulnérabilité corporelle, politique coalitionnelle

Je propose de commencer ce chapitre par trois grandes questions, la vulnérabilité corporelle, les coalitions et la politique de la rue, sans cependant établir entre elles un lien évident. Puis nous examinerons le type d'activisme que peut constituer la vulnérabilité, du moins comment elle peut être ce qui est mobilisé dans certaines formes de résistance. Comme on le sait, la politique ne se passe pas toujours dans la rue et ne met pas toujours la vulnérabilité au premier plan ; et des coalitions peuvent se former à partir de dispositions fort diverses, et pas nécessairement à partir d'un sentiment commun de vulnérabilité. Notre scepticisme à l'égard de la vulnérabilité est d'ailleurs, je le suppose, plutôt considérable. Les femmes ont trop longtemps été associées à la vulnérabilité, et il n'y a pas de moyen vraiment évident pour déduire une éthique, et encore moins une politique, de cette notion. Je dois donc reconnaître qu'il me faudra faire beaucoup d'efforts pour montrer que ces trois idées peuvent se nourrir utilement les unes les autres pour aider à une réflexion sur la vulnérabilité.

J'ai de plus en plus le sentiment, quand je parle en public ou que j'écris pour un public, que cela ne doit pas nous amener à tracer tout de suite un chemin pour l'action : c'est plutôt, pour moi, la chance de nous arrêter un moment ensemble pour réfléchir aux conditions et aux directions possibles de l'action, afin d'aboutir à une forme de réflexion

qui ait un intérêt en soi et ne soit pas purement instrumentale. Que ce genre d'arrêt fasse lui-même partie de l'action et de l'activisme est une autre question, à laquelle j'aurais tendance, dans un élan réfléchi, à répondre oui, mais pour ajouter : pas seulement, pas exclusivement. À cette occasion, je souhaiterais profiter de cette réflexion pour écarter certaines erreurs d'interprétation qui peuvent aisément être commises. Par exemple, au vu de certaines foules racistes et de certaines violences, je ne dirais certainement pas que tous les corps qui se rassemblent dans la rue soient une bonne chose, ni qu'il faille systématiquement célébrer les manifestations de masse, ni que les corps rassemblés forment nécessairement un idéal collectif ou même une politique digne d'éloge. S'il arrive que des corps rassemblés dans la rue soient effectivement une raison de se réjouir et même d'espérer – et les déferlements de foules sont parfois l'occasion d'une espérance révolutionnaire –, n'oublions pas que la formule « des corps dans la rue » peut renvoyer à des manifestations de droite, à des soldats réunis pour mater des manifestants ou s'emparer du pouvoir, à des foules lyncheuses, à des mouvements populistes anti-immigrés, qui tous prennent ainsi le contrôle de l'espace public. Les corps rassemblés ne sont donc, intrinsèquement, ni bons ni mauvais. Leur valeur diffère selon les raisons pour lesquelles ils se sont rassemblés et selon le mode de fonctionnement dudit rassemblement. Et pourtant, l'idée de corps rassemblés dans la rue donne toujours, à gauche, le frisson, comme si le pouvoir allait être pris, repris, récupéré, incorporé, pour réaliser, enfin, la démocratie. Je comprends parfaitement ce frisson, j'ai même écrit sur et à partir de lui, mais je veux ici faire part de mes doutes, et je pense que certains de ces doutes seront partagés.

Il nous faut d'abord, pour commencer, nous préparer à poser cette question : dans quelles conditions des corps rassemblés dans la rue peuvent-ils être un motif de réjouissance ? Autrement dit, quelles formes de rassemblement sont-elles vraiment au service de la réalisation de plus grands idéaux de justice et d'égalité, ou de la démocratie elle-même ?

Nous pouvons dire, au minimum, que les manifestations qui cherchent à faire advenir la justice et l'égalité sont dignes d'éloge. Il nous faut toutefois définir d'abord ce que nous entendons par là, car, comme nous le savons, il y a des conceptions conflictuelles de la justice, et des manières très diverses de réfléchir sur l'égalité et sur la valeur de l'égalité. Et un autre problème se présente aussitôt à l'esprit : dans certaines parties du monde, les alliances politiques ne prennent pas, ne

peuvent pas prendre, la forme de rassemblements de rue. Les raisons à cela sont importantes. Il n'est que de songer aux conditions de surveillance policière ou d'occupation militaire intenses qui empêchent les gens d'accéder à la rue ou aux places. En ce cas, les personnes ne peuvent pas descendre dans la rue sans risquer la prison, la blessure ou même la mort ; aussi ces alliances, pour minimiser l'exposition corporelle, prennent-elles parfois d'autres formes quand elles réclament la justice. Les grèves de la faim dans les prisons, comme celles qui ont eu lieu en Palestine au printemps 2012 – et qui continuent sporadiquement – constituent, elles aussi, des formes de résistance, qui sont confinées de force dans des espaces réduits où les corps, vivant tous une forme d'isolement, réclament la liberté, un procès équitable, le droit de se déplacer dans l'espace public ou d'exercer les libertés publiques. Ainsi, n'oublions pas que l'exposition corporelle peut prendre différentes formes : elle est maximale quand des rassemblements exposent délibérément les corps aux forces de police dans la rue ou l'espace public. C'est aussi le cas quotidiennement dans des conditions d'occupation, lorsque le seul fait de marcher dans la rue ou d'essayer de passer un *check point* livre les corps au harcèlement, à la blessure, à la détention ou à la mort ; pourtant, d'autres formes d'exposition corporelle se produisent également à l'intérieur des prisons, des camps de détention et des camps de réfugiés, là où le personnel militaire et policier exerce à la fois le pouvoir de surveillance et le pouvoir d'arrêter l'action, de faire usage de la force, de contraindre à l'isolement, et de décider quand, comment et dans quelles conditions les personnes qui s'y trouvent pourront dormir et manger. Il ne s'agit donc pas simplement de dire que l'exposition du corps est toujours un bien politique ou même la meilleure stratégie pour un mouvement d'émancipation. Parfois, échapper à des conditions non voulues d'exposition corporelle est l'objectif même de la lutte politique. Et parfois, exposer délibérément le corps à un mal possible fait partie de la définition même de la résistance politique.

Bien sûr, nous devons aussi examiner quelles formes de rassemblement politique ne se produisent ni dans la rue ni sur une place parce que celles-ci n'existent pas ou ne sont pas le centre symbolique de l'action politique. Par exemple, un mouvement pourrait être galvanisé par la perspective de créer des infrastructures adéquates : songeons aux bidonvilles ou aux townships en Afrique du Sud, au Kenya et au Pakistan ; aux abris provisoires installés le long des frontières de l'Europe ; mais aussi aux *barrios* du Venezuela et aux *barracas* du

Portugal. Ces espaces sont peuplés par des groupes divers, dont des immigrés, des squatteurs et des Roms, qui doivent se battre pour avoir simplement de l'eau courante et de l'eau potable, des toilettes en état de marche, avec, si possible, une porte qui ferme, des rues pavées, du travail payé, des fournitures indispensables. La rue comme lieu de certains types de rassemblements publics ne va donc pas toujours de soi : en tant qu'espace public et voie de circulation, la rue est également un bien public pour lequel des gens luttent – c'est une nécessité infrastructurelle qui constitue une des revendications de certaines mobilisations populaires. La rue n'est pas qu'une base ou une plateforme pour des revendications politiques : c'est aussi un bien infrastructurel. Et quand des personnes se rassemblent dans un espace public pour se battre contre la destruction des biens infrastructurels, par exemple contre des mesures d'austérité qui s'attaquent aux systèmes de transport, aux bibliothèques, aux routes, à l'enseignement public, on constate que la lutte porte parfois également sur cette plateforme elle-même. Autrement dit, on ne peut lutter pour des biens infrastructurels si l'on ne peut pas, à un degré ou à un autre, les utiliser ; et quand les conditions infrastructurelles du politique sont elles-mêmes réduites à néant, les rassemblements qui en dépendent le sont aussi. Ici, la condition du politique est l'un des biens pour lesquels se forment des rassemblements politiques : tel est le double sens des conditions infrastructurelles d'aujourd'hui, quand la privatisation détruit chaque jour un peu plus les biens publics².

En réalité, la demande d'infrastructures est une demande d'un sol, d'un terrain (*ground*) habitable, et sa force et sa signification viennent du fait, précisément, que celui-ci manque. C'est pourquoi cette demande ne porte pas sur n'importe quel type d'infrastructure, car si certaines infrastructures soutiennent la vie vivable, d'autres contribuent à sa destruction (les formes militaires de détention, d'emprisonnement, d'occupation et de surveillance, par exemple). Dans certains cas, il n'est nullement acquis que la rue puisse constituer l'espace de l'apparaître, c'est-à-dire l'espace de la politique au sens d'Hannah Arendt : nous savons, en effet, qu'il y a une lutte pour l'établir comme tel ou pour le soustraire au contrôle de la police³. Cette possibilité dépend de l'efficacité performative avec laquelle, à partir des conditions infrastructurelles existantes, un espace politique pourra être créé. Arendt a en partie raison lorsqu'elle dit que l'espace de l'apparaître voit le jour au moment de l'action politique. Vision romantique, s'il en est, car cela n'est jamais, en pratique, aussi simple. Pour elle, les conditions

matérielles du rassemblement sont séparées de l'espace de l'apparaître, quel qu'il soit ; or tout le travail consiste à faire en sorte que l'infrastructure fasse partie de l'action nouvelle, en devienne un acteur collaboratif. Mais si la politique est orientée vers la formation et la préservation des conditions permettant la vivabilité, alors l'espace de l'apparaître ne sera pas totalement séparable des questions d'infrastructure et d'architecture, qui conditionnent l'action et font partie de la formation de l'espace de la politique.

Bien sûr, la rue n'est pas seulement le support infrastructurel de l'action et de la parole politiques. Elle est également un objet et un enjeu majeur pour la mobilisation politique. En un sens, l'idée que la liberté ne peut être exercée que s'il existe des conditions matérielles rendant son exercice possible et puissant, nous est déjà connue. En effet, le corps qui exerce la parole ou se déplace dans l'espace, à travers les frontières, est supposé capable de parler et de se mouvoir. Un corps qui est à la fois soutenu et capable d'agir (*agentic*) est la condition nécessaire de toute mobilisation. Et le mot même de « mobilisation » repose sur un sens opératif de la mobilité, celle-ci étant elle-même un droit qui, pour un grand nombre de personnes, est loin d'être garanti. Pour que le corps puisse se déplacer, il doit disposer d'une surface (à moins qu'il ne nage ou ne vole) et de supports techniques permettant le mouvement. Le trottoir et la rue peuvent donc déjà être considérés comme des conditions indispensables à l'exercice par le corps de son droit à la mobilité : loin d'être seulement le support de l'action, ils en font partie.

On pourrait déjà montrer à quel point cette idée d'un corps soutenu et capable d'agir, impliqué dans l'infrastructure qui rend le mouvement possible, est déjà implicitement ou explicitement à l'œuvre dans un grand nombre de mouvements politiques : les luttes pour de la nourriture et pour un abri, pour une protection contre la blessure et la destruction, pour le droit au travail, pour des soins de santé abordables. À un certain niveau, donc, nous nous posons des questions sur le rôle de l'idée implicite du corps dans certaines revendications et mobilisations politiques ; à un autre niveau, nous essayons de comprendre comment les mobilisations prennent pour objet de revendication politique des exigences et des supports qui sont indissociables de ce que nous appelons le corps humain. Il me semble que dans des conditions où les infrastructures sont réduites à néant, c'est la plateforme politique elle-même qui devient l'objet et l'enjeu des mobilisations. Ce qui veut dire que les demandes faites au nom du corps (sa protection, un abri, de la

nourriture, la mobilité, l'expression) doivent parfois se produire avec et à travers le corps et ses dimensions infrastructurelles et techniques. Lorsque c'est le cas, il peut sembler que le corps soit le moyen et la finalité de la politique⁴. Or il s'agit plutôt de souligner que le corps n'est pas isolé de ces conditions, des technologies et des processus de vie qui le rendent possible.

En m'exprimant ainsi, il peut sembler que je m'appuie sur une idée du corps humain et peut-être de ses besoins essentiels. Or ce n'est pas exactement le cas. Si ça l'était, ce corps invariant, avec ses besoins permanents, deviendrait l'aune à laquelle il nous faudrait juger si certaines formes d'organisation politique et économique satisfont au bien-être de l'humanité ou y sont nuisibles. Cependant, cette idée du corps comme fondement ou comme mesure est généralement comprise comme un corps singulier (le « nous » est le groupe de personnes qui acceptent pour le moment d'envisager cette idée), voire comme un corps idéal ou typique, ce qui va à l'encontre de l'idée que le corps doit être conçu, selon moi, en termes de réseaux de relations et de soutiens. Si nous envisageons la question sous un aspect individuel, nous pouvons dire que tout corps a un certain droit à de la nourriture et à un abri. Il y a ici à la fois universalisation (« tout » corps) et particularisation : le corps est défini comme une question individuelle, séparée, et ce corps individuel devient une norme de ce qu'est le corps et de la manière dont il doit être conceptualisé. Bien sûr, cela peut paraître évident et juste ; or il me semble qu'il faut envisager que cette idée de sujet de droits corporel et individuel ne permet pas d'appréhender le sentiment de vulnérabilité, d'exposition et même de dépendance que ces droits eux-mêmes impliquent et qui correspond, selon moi, à une vision alternative du corps. Autrement dit, si nous acceptons l'idée qu'un corps est en partie (et il s'agit ici, pour le moment, d'un postulat ontologique) sa dépendance à l'égard d'autres corps et de réseaux de soutien, alors nous pouvons dire qu'il n'est pas tout à fait juste de penser que les corps individuels soient complètement distincts les uns des autres. Bien sûr, ils ne sont pas non plus mélangés dans une sorte de corps social amorphe. Mais si nous restons incapables de conceptualiser la signification politique du corps humain sans comprendre les relations dans lesquelles il vit et s'épanouit, alors nous ne pourrions pas non plus défendre efficacement les objectifs politiques que nous cherchons à réaliser. Ce que je veux dire, ce n'est pas seulement que tel ou tel corps est lié à un réseau de relations, mais que le corps, malgré ces frontières nettes, ou peut-être, justement, en vertu de ces frontières, est défini par les

relations qui rendent sa vie et son action possibles. Comme j'espère le montrer plus loin, il n'est pas possible de comprendre la vulnérabilité du corps en dehors de cette conception de ses relations constitutives avec d'autres êtres humains et d'autres processus vivants, ainsi qu'avec des conditions inorganiques et des véhicules de vie.

Avant d'examiner de façon approfondie ce sentiment de relationnalité, je voudrais avancer l'idée que la vulnérabilité n'est pas une caractéristique ou une disposition épisodique d'un corps distinct ou séparé, mais plutôt un mode relationnel qui remet en cause, de façon permanente, ce caractère distinct ou séparé. Nous verrons que tout cela est d'une grande importance quand nous essaierons de parler de groupes ou de coalitions politiques, et même quand nous essaierons de parler de résistance. Les corps ne viennent pas au monde en agents moteurs autonomes : le contrôle moteur se fait avec le temps. Le corps entre d'abord dans la vie sociale dans des conditions de dépendance, comme un être dépendant, ce qui signifie que même les premiers moments, la première vocalisation, les premiers mouvements ne font que réagir à un ensemble changeant de conditions de survie. Ces conditions incluent des personnes quelque part, mais pas nécessairement telle ou telle personne incarnée, laquelle n'a d'ailleurs la capacité et les moyens de nourrir et d'abriter les autres que si elle est elle-même soutenue. C'est la raison pour laquelle les personnes qui s'occupent d'autres personnes ne font pas qu'apporter un soutien à autrui : elles ont besoin de leurs propres conditions de soutien (c'est-à-dire des conditions vivables de travail et de repos, de rémunération, de logement, de santé). Les conditions de soutien des moments les plus vulnérables de la vie sont elles-mêmes vulnérables ; de plus, elles sont à la fois infrastructurelles, humaines et techniques. Même si nous concédons que cela peut être vrai pour de petits enfants ou des bébés – nous restons cependant sceptiques quand il s'agit d'adultes –, il me semble que personne, quel que soit son âge, ne peut jamais sortir de cette condition particulière, caractérisée par la dépendance et par la susceptibilité. Cela semble s'appuyer sur l'idée que les principaux moyens d'organiser le « soin » (« *care* ») sont liés aux formes sociopolitiques plus larges de travail et de droits. Cela dit, est-ce que nous parlons ici seulement des corps humains, en poursuivant une ligne de pensée qui reliait, classiquement, la psychanalyse au marxisme ? Oui et non, ai-je envie de dire, et pour des raisons que, peut-être, Donna Haraway a déjà longuement expliquées. S'il est impossible de parler des corps sans parler aussi des environnements, des machines et des

systèmes complexes d'interdépendance sociale sur lesquels ils reposent, alors cela veut dire que toutes ces dimensions non humaines de la vie corporelle sont constitutives de la survie et de l'épanouissement de l'humanité. Malgré tout ce qu'on dit depuis des siècles sur *homo erectus*, l'être humain ne se tient pas debout seuls⁵. Bien des personnes, de tout âge, dépendent de machines, et la plupart d'entre nous, à un moment ou à un autre, dépendons de machines ou de technologies. On peut dire quelque chose de similaire sur la relation non contingente entre les humains et les animaux. Il n'y a pas de distinction absolue entre les corps humains et les corps animaux, même si quelques différences peuvent être aisément admises. Cependant, nous nous garderons bien de dire que la dimension corporelle de l'être humain est sa dimension animale, comme le fait une tradition philosophique tristement longue. La créature humaine, après tout, est déjà en relation avec la créature animale, non pas au sens où l'animal serait l'« Autre » de l'humain, mais parce que l'humain est déjà un animal, même s'il n'est pas exactement semblable aux autres animaux (d'ailleurs, aucun animal n'est exactement semblable à un autre, et la catégorie de l'animal permet, par définition, des variations internes). En outre, de nombreux processus vitaux sont communs à l'humain et à l'animal, et se révèlent tout à fait indifférents à la distinction faite entre les deux. Une des thèses de Haraway est que les formes de dépendance entre l'humain et l'animal montrent qu'ils se constituent en partie l'un par et à travers l'autre. Si l'on considère cette dépendance comme centrale, alors la différence entre l'animal et l'humain devient secondaire (ils sont tous deux dépendants et dépendent l'un de l'autre pour être le type d'être qu'ils sont). En ce sens, les distinctions ontologiques entre eux sont issues de cela même qui les relie. C'est pourquoi les distinctions analytiques que nous tendons à faire entre la machine, l'humain et l'animal reposent sur une certaine dissimulation de relations de dépendance ou d'hybridation⁶.

J'ai commencé par affirmer qu'il nous fallait repenser la relation entre les corps, les coalitions et la politique de la rue, et j'ai montré que certaines conditions non humaines et infrastructurelles de l'action humaine finissent par devenir les objectifs mêmes de la mobilisation politique ; et cela me paraît particulièrement vrai dans des conditions où la destruction des biens infrastructurels se fait de plus en plus large et de plus en plus rapide. J'ai dit que le corps est impliqué dans ces luttes à la fois comme fondement et comme finalité de la politique. J'ai proposé de repenser la relation entre le corps humain et l'infrastructure,

afin de questionner le caractère distinct, séparé, autosuffisant d'un corps humain imaginé sous une forme singulière ; mais j'ai également proposé une manière de penser le corps humain comme un certain type de dépendance à des infrastructures, celles-ci étant définies comme un ensemble de relations socio-environnementales et de réseaux de soutien et de subsistance, qui traversent les frontières entre l'humain, l'animal et la technique. Après tout, même si nous parvenions à comprendre et à recenser les besoins du corps au nom desquels les gens entrent dans la lutte politique, dirions-nous que celle-ci arrive à ses fins lorsque ces besoins sont satisfaits ? Ou est-ce que nous ne luttons pas aussi pour que les corps s'épanouissent, pour que les vies deviennent vivables ? Je pose ici un mot après l'autre, à la recherche d'un ensemble de termes corrélés, pour aborder un problème qui résiste à toute nomenclature trop technique ; aucun mot unique ne peut vraiment décrire le caractère et la finalité de cette lutte humaine – une lutte de concert, une lutte ensemble, qui semble constituer une des significations du mouvement et de la mobilisation politiques.

Il existe à ce sujet deux grandes thèses qu'il est difficile de penser en relation l'une avec l'autre, et c'est pourquoi il me semble important de garder tout cela à l'esprit. La première thèse (ce fut parfois celle d'Arendt) est que les corps doivent avoir ce dont ils ont besoin pour survivre, car la survie est la condition préalable et nécessaire pour réaliser les buts politiques plus larges de la vie, qui sont tout à fait différents de la survie elle-même. L'autre thèse est qu'aucun objectif politique ne peut être séparé de la reproduction juste et équitable des conditions de vie elles-mêmes, qui incluent l'exercice de la liberté. Peut-on dire que nous survivons précisément afin de vivre, et séparer ainsi la vie et la survie ? Ou faut-il considérer que la survie doit toujours être plus que la survie pour qu'elle soit vivable ? Après tout, certaines personnes survivent à certains traumatismes, mais cela ne veut pas dire qu'elles vivent pleinement. Et si je ne sais pas comment différencier vivre pleinement et vivre non pleinement, je crois que cette distinction a une certaine importance. Pouvons-nous en conclure que l'exigence de survie est liée à l'exigence d'une vie vivable ? Si l'on nous demande quelles sont les conditions d'une vie vivable, nous devons pouvoir répondre sans poser un idéal de vie unique ou uniforme. Il ne s'agit pas, selon moi, de trouver ce qu'est vraiment l'« humain » ni même ce que devrait être une « vie humaine ». Il me semble en réalité que la dimension créaturelle de l'existence humaine doit ici nous retenir. Après tout, dire que les humains sont aussi des animaux, ce n'est pas

considérer la bestialisation comme une condition d'avilissement ou de dégradation : c'est repenser les interrelations organiques et inorganiques d'où toute personne reconnaissable en tant qu'être humain est issue. En d'autres termes, l'animal humain donne à repenser les conditions mêmes de vivabilité. Nous n'avons plus besoin de formes idéales de l'humain qui supposent toujours des formes inférieures, ou qui soustraient au regard des modes de vie qui ne peuvent pas être traduits dans cette norme, ce qui a pour effet de les rendre invariablement non pas plus mais moins vivables. Or c'est précisément parce que l'« humain » reste une notion politiquement chargée, pour toutes ces raisons, qu'il me semble nécessaire de repenser quelle est sa place, plus petite, dans un ensemble de relations, de sorte qu'il soit possible de se demander quelles sont les conditions dans lesquelles l'« humain » est reconnu différenciellement⁸. Peut-être, quand je dis qu'il « nous » faut bien réfléchir à cette catégorie, ai-je encore recours à une idée humaniste du discours pour montrer que cette catégorie continue d'exercer sur nous son emprise alors même que nous essayons de nous en libérer.

J'ai avoué, tout au début, que j'éprouvais un certain frisson, qui remonte à mes années d'adolescence, quand des corps sortent ensemble dans la rue, et pourtant je me méfie beaucoup des idées politiques qui soutiennent, par exemple, que la démocratie se définit par l'événement du déferlement de la multitude. Je ne le crois pas. La question que nous devons nous poser, me semble-t-il, c'est de savoir ce qui tient un tel groupe ensemble, quelle revendication partagée, quel sentiment d'injustice et d'invivabilité, quelle idée d'un possible changement, exalte le sens collectif des choses. Car pour être démocratique, il faut s'opposer aux inégalités croissantes, aux conditions toujours plus dures de précarité de nombreuses populations, localement et globalement, et aux formes de contrôle autoritaire et sécuritaire qui cherchent à détruire les processus et les mouvements démocratiques. Bien qu'il nous arrive parfois de penser que la délibération et l'action politiques doivent prendre la forme d'un rassemblement, il y a des moyens de délibérer et d'agir qui n'impliquent pas d'occuper un même sol. Il y a des corps qui se rassemblent dans la rue ou en ligne ou à travers des réseaux de solidarité moins visibles, en particulier pour les prisonniers dont les revendications politiques passent par des formes de solidarité qui n'apparaissent pas toujours dans un espace public, et dont la solidarité, quand elle existe, repose sur une exclusion commune et forcée de l'espace public, sur un isolement forcé dans des cellules contrôlées par un personnel de police ou de sécurité. Cela pose la question de la forme

que prend la liberté de rassemblement quand on refuse explicitement qu'elle soit un droit. En disant qu'il n'y a pas de liberté de rassemblement en prison, ou qu'elle y est limitée, nous reconnaissons que les personnes emprisonnées sont privées par la force de cette liberté, et nous pouvons donc discuter de la justice ou de l'injustice de la privation de cette dimension fondamentale de la citoyenneté. Je suis bien sûr favorable à cela. En même temps, cependant, je veux rappeler que l'on peut aussi trouver en prison des moyens furtifs et efficaces d'exercer la liberté de rassemblement, et que nous ne pourrions pas conceptualiser cette forme de résistance si nous n'en convenons pas. Les formes de solidarité et d'action qui naissent en prison, y compris les grèves de la faim, constituent, elles aussi, une forme de liberté de rassemblement, ou une forme de solidarité qu'implique cette liberté, et cela aussi doit être reconnu comme une forme active de résistance. Nous voyons donc déjà que la rue et la place ne sont pas les seules plateformes pour la résistance politique, et que là où n'existe pas la liberté d'entrer sur une place ou de descendre dans la rue, des terrains de résistance n'en existent pas moins. Est-il possible que les quatre murs d'une cellule deviennent une plateforme, à l'instar du tank renversé au Caire, en 2011, soudainement transformé en plateforme sur laquelle des gens se sont dressés debout pour exprimer leur opposition publique à l'armée ? Le corps enfermé n'a pas toujours la liberté de se déplacer, mais peut-il encore faire usage de son enfermement pour exprimer une résistance ? En de tels moments, le support d'une telle action n'est pas la place publique (même si les personnes qui y sont rassemblées, et qui soutiennent les personnes en prison, peuvent bien sûr être un soutien et faire usage de ce soutien spatial et de son pouvoir symbolique), mais le support peut prendre un autre sens, à l'intérieur et à l'extérieur, par des modes de solidarité, par des manières telles que le corps, intervenant pour contrarier la reproduction de l'institution de la prison, peut refuser de manger, de travailler, d'user de modes de communication, d'être un prisonnier fonctionnel. Les prisons reposent sur la régulation des actes et des mouvements humains, de la reproduction du corps du prisonnier, et quand ce pouvoir de régulation échoue, comme cela se produit, par exemple, en cas de grève de la faim, la prison perd sa capacité de fonctionner. De plus, cet échec est aussi lié à la mise en danger ou même à la mort du prisonnier lui-même. Il n'est que de songer à *La Colonie pénitentiaire* de Kafka, où l'appareil de punition détruit le prisonnier précisément quand il devient incontrôlable. Cette échappée en dehors du contrôle peut être provoquée par la grève de la faim, mais

en réalité, l'objectif est d'exposer la machine à tuer qu'a toujours été la prison, même lorsqu'elle fonctionne de manière efficiente. Car si la reproduction effective du prisonnier va de pair avec la destruction des conditions de vivabilité de celui-ci, alors le mouvement mortifère se produit avant toute grève de la faim. Celle-ci expose l'opération de mort déjà à l'œuvre dans la prison. En ce sens, la grève de la faim est une mise en action corporelle, qui obéit à son propre protocole de performativité : elle met en action ce qu'elle cherche à montrer et ce contre quoi elle cherche à résister.

Bien sûr chacune de ces situations doit être considérée dans son contexte. Les récents rassemblements dans la rue ou sur une place publique, qu'il s'agisse des mouvements Occupy ou des Indignados, en Espagne, ont veillé à fournir un soutien provisoire aux personnes rassemblées, et ont en même temps essayé de faciliter une demande plus large de formes de soutien durable, dans des conditions où de plus en plus de personnes perdaient leur travail, subissaient des baisses de salaire, étaient privées de leur logement et de leurs aides publiques. Le rassemblement ne reflète donc pas exactement la structure plus large du monde économique. Mais certains principes ont été élaborés dans des rassemblements plus petits, qui ont pu produire – ou renouveler – des idéaux d'égalité et d'interdépendance susceptibles d'être transposés dans des contextes nationaux et globaux plus larges. Ce que fait et ce que dit un rassemblement sont liés, même si ce n'est pas toujours la même chose : la revendication politique est à la fois formulée et mise en action, exemplifiée et communiquée. Cela veut dire que les revendications ont toujours une forme performative, et que la performativité opère comme une fonction chiasmatisque entre le corps et le langage. Ce n'est donc pas seulement ni même principalement en tant que sujets porteurs de droits abstraits que nous descendons dans les rues : nous descendons dans les rues parce que nous avons besoin d'y marcher ou de nous y déplacer. Nous avons besoin que des rues soient construites, de sorte que, que nous soyons ou non dans un fauteuil roulant, par exemple, nous puissions nous y déplacer et traverser cet espace sans nous heurter à une obstruction, subir un harcèlement, risquer une détention administrative, craindre la blessure ou la mort. Si nous sommes dans les rues, c'est parce que nous sommes des corps qui ont besoin de formes publiques de soutien pour être debout, nous déplacer et vivre une vie qui compte (je pense que cette idée, issue des études sur le handicap – tous les corps ont besoin d'un support pour se mouvoir et se déplacer –, a des implications pour toute réflexion sur ce

qui soutient les mobilisations publiques et, en particulier, les mobilisations pour le financement public de soutiens infrastructurels). Cette vulnérabilité ressort, que nous ayons ou non l'impression d'être, à ce moment-là, vulnérables. La mobilité est elle-même un droit du corps, et elle est aussi une condition préalable de l'exercice des autres droits, y compris le droit de se rassembler. Beaucoup de gens se mobilisent autour du droit de marcher, y compris les importantes Slut Walks, qui ont lieu partout dans le monde pour incarner et refuser une étiquette, et revendiquer la rue comme un lieu qui devrait être épargné par le harcèlement et le viol. Parfois, marcher – marcher seule la nuit quand on est une femme ou une personne trans – ou se rassembler est un acte dangereux, alors même que la violence policière est là, qui attend. Des personnes se mobilisent autour du droit des femmes à marcher dans la rue en tenue religieuse, ou du droit des femmes trans à marcher pour se rendre au travail ou à défiler par solidarité avec d'autres femmes trans ou pour des luttes sociales plus larges. Ou pour le droit de marcher dans la rue quand on est noir et qu'il fait nuit, sans être pris pour un criminel. Ou pour le droit des personnes handicapées de marcher, d'avoir des trottoirs et des machines qui rendent cela possible. Ou pour le droit des Palestiniens de marcher dans n'importe quelle rue d'Hébron, où règne un régime d'apartheid. Ces droits devraient être communs et ordinaires, et c'est parfois le cas. D'autres fois, cependant, marcher dans la rue, exercer cette petite liberté, est un défi pour certains régimes de pouvoir, une perturbation performative mineure, une sorte d'action qui est un mouvement aux deux sens du mot : corporel et politique.

Cette action, de mon point de vue, doit bien sûr être soutenue par la solidarité, mais aussi par des conditions infrastructurelles, par la loi, et par l'absence d'efforts violents ou coercitifs visant à y faire obstacle. Les luttes que j'ai évoquées plus haut présupposent que des corps soient contraints ou menacés de contrainte, qu'ils n'aient pas de travail ou soient privés de mobilité, qu'ils subissent des violences et certaines formes de coercition. Suis-je en train de dire que les corps ne sont pas actifs mais vulnérables ? Ou que même des corps vulnérables peuvent agir ? Ce que je crois, en réalité, c'est qu'il serait tout aussi erroné de penser que le corps est fondamentalement et par définition actif, que de le penser fondamentalement et par définition vulnérable et inactif. Si nous avons absolument besoin d'une définition, il faudrait penser ensemble la vulnérabilité et la capacité d'agir (*agency*). Je suis bien placée pour savoir à quel point il est contreproductif de dire que le corps des femmes est particulièrement vulnérable. En disant cela, vu la

longue et lamentable histoire de la politique du genre qui attribue l'activité aux hommes et la passivité aux femmes, on entre aussitôt sur un terrain douteux. Et pourtant, lorsque nous disons que certains groupes sont différentiellement vulnérables, nous disons seulement que sous certains régimes de pouvoir, certains groupes sont davantage ciblés que d'autres, souffrent davantage de la pauvreté que d'autres, ou sont exposés, plus que d'autres, à la violence policière. Nous faisons une observation sociologique qui doit être, d'une façon ou d'une autre, étayée. Et cependant, ce constat sociologique peut aisément former une nouvelle norme de description, qui fera que les femmes se verront définies par « leur » vulnérabilité. Dès lors, le problème que la description cherchait à résoudre, finira par être reproduit et ratifié, par cette description même.

C'est une des raisons pour lesquelles il faut faire attention à ce que peut signifier mobiliser la vulnérabilité et, plus spécifiquement, la vulnérabilité de concert. Pour beaucoup d'entre nous, pour un grand nombre de gens, le moment où l'on apparaît activement dans la rue implique un risque délibéré d'exposition. Peut-être le mot « exposition » pourra-t-il nous aider à penser la vulnérabilité sans tomber dans le piège du fondationnalisme et de l'ontologie. Cela est particulièrement vrai pour les personnes exposées qui apparaissent dans la rue sans autorisation, qui s'opposent sans armes à la police, à l'armée ou à d'autres forces de sécurité. Être sans protection ne veut pas dire que l'on soit réduit à une « vie nue ». Nous n'avons pas affaire à un pouvoir souverain excluant le sujet du champ du politique : nous avons affaire à une opération de pouvoir et de force, diffuse et variée, qui empiète sur des corps dans la rue ou qui enferme des corps dans une cellule ou à la périphérie des villes et des frontières, et cette forme de dénuement est spécifiquement politique.

Certes, les théories féministes ont longtemps affirmé que les femmes souffraient de vulnérabilité sociale de façon disproportionnée⁹. Et bien qu'il y ait toujours un risque à dire que les femmes sont particulièrement vulnérables – considérant que bien d'autres groupes sont en droit d'en dire autant, et que la catégorie de la femme recoupe celle de la classe, de la race, de l'âge, et bien d'autres vecteurs de pouvoir et d'autres lieux potentiels de blessure et de discrimination –, cette tradition a encore quelque chose d'important à nous dire. L'idée est parfois interprétée comme signifiant que les femmes se définissent par une vulnérabilité immuable, ce qui justifierait des mesures paternalistes de protection. Si les femmes sont considérées comme

particulièrement vulnérables et recherchent un statut protégé, alors il serait de la responsabilité de l'État ou des autres pouvoirs paternels de leur fournir cette protection. D'après ce modèle, non seulement l'activisme féministe demanderait à l'autorité paternelle des dérogations et des protections spéciales, mais il affirmerait l'inégalité de pouvoir qui place les femmes dans une position sans pouvoir et, en conséquence, les hommes dans une position de pouvoir supérieure. Enfin, là où il ne mettrait pas seulement ou exclusivement des « hommes » en position de fournir une protection aux femmes, il investirait les structures de l'État de l'obligation paternaliste de faciliter la réalisation d'objectifs féministes. Cette conception est très différente de celle qui soutient, par exemple, que les femmes sont tout à la fois vulnérables et capables de résistance, et que cette vulnérabilité et cette résistance peuvent se passer, se passent et doivent même se passer simultanément, comme nous pouvons le voir dans certaines formes d'autodéfense et d'institutions féministes (les refuges pour femmes battues, par exemple) qui essaient d'offrir une protection sans pour autant renforcer les pouvoirs paternalistes, et comme nous le voyons avec les réseaux qui soutiennent les femmes trans, en Turquie ou partout où la catégorie étendue et extensive des femmes est menacée de harcèlement ou de blessure du seul fait qu'elle apparaît comme elle le fait.

Certes, il y a de bonnes raisons de dénoncer la vulnérabilité différentielle des femmes : les femmes souffrent de façon disproportionnée de la pauvreté et de l'analphabétisme, deux dimensions fondamentales de toute analyse de la condition des femmes (et deux raisons pour lesquelles nous ne serons pas « post-féministes » tant que cela n'aura pas changé). Mais un grand nombre de féministes qui ont fait le tournant, pour ainsi dire, de la vulnérabilité l'ont fait pour renforcer le statut protégé des femmes dans les organisations s'occupant des droits humains et dans les tribunaux internationaux. Cette juridisation du projet féministe cherche à prioriser le langage nécessaire pour renforcer le recours aux tribunaux. Or, si importants soient ces recours judiciaires, ils n'offrent qu'un langage limité pour comprendre les formes de résistance féministe populaires et extralégales, la dynamique des mouvements de masse, les initiatives de la société civile, les formes de résistance politique informées et mobilisées par la vulnérabilité.

La nécessité de mettre en œuvre une politique évitant l'écueil du paternalisme me paraît claire. En même temps, si la résistance au paternalisme conteste toutes les institutions étatiques et économiques

qui délivrent une protection sociale, alors la demande de soutien infrastructurel devient illisible et même autodestructrice. C'est pourquoi cette tâche est encore plus difficile dans des conditions de précarité accrue, quand un nombre toujours plus grand de personnes se voient exposées à la rue, au chômage, à l'analphabétisme, à l'insuffisance des soins de santé. Pour moi, la lutte doit porter sur deux fronts : défendre l'idée féministe que ces institutions sont indispensables pour soutenir les vies, et faire en sorte, en même temps, que les féministes résistent aux modes de paternalisme qui veulent rétablir et naturaliser les relations d'inégalité.

Ainsi, bien que la vulnérabilité ait eu une grande valeur pour la théorie et la politique féministes, cela ne veut pas dire qu'elle puisse servir à définir les femmes en tant que groupe. Je m'opposerais aux efforts qui seraient faits pour établir, pour la catégorie des femmes, une nouvelle norme reposant sur une idée fondamentale de la vulnérabilité. D'ailleurs, le débat sur l'appartenance au groupe appelé « femmes » fait ressortir une zone distincte de vulnérabilité, c'est-à-dire les personnes qui ne se conforment pas aux normes de genre et dont l'exposition à la discrimination, au harcèlement et à la violence est, à cause de cela, plus importante. C'est pourquoi le groupe provisoirement circonscrit appelé « femmes » n'est pas plus vulnérable que le groupe provisoirement circonscrit appelé « hommes », et il ne me semble pas vrai ni particulièrement utile d'essayer de démontrer que les femmes accordent davantage de valeur que les hommes à la vulnérabilité. En réalité, certains attributs définissant le genre, comme la vulnérabilité et l'invulnérabilité, sont, sous certains régimes de pouvoir, distribués de façon inégale et dans le but, précisément, de consolider les régimes de pouvoir qui privent les femmes de droits. Nous pensons aux biens qui sont distribués inégalement dans le capitalisme, et aux ressources naturelles, en particulier l'eau ; mais il ne faut pas non plus oublier qu'un des moyens de gérer des populations est de distribuer inégalement la vulnérabilité, de sorte que des « populations vulnérables » soient établies à l'intérieur même du discours et de l'action politiques. Récemment, nous avons vu des politistes et des spécialistes des mouvements sociaux faire référence aux populations précaires, et des stratégies politiques ont été élaborées en conséquence pour améliorer les conditions de précarité¹⁰. Or la même revendication est faite par les luttes populaires qui exposent et mobilisent en même temps la précarité, révélant, pour ainsi dire, les possibilités d'action politique performative issues de la précarité. Il est clair que si la désignation de la vulnérabilité

ou de la précarité efface ce type de demande politique, alors elle aura pour effet d'aggraver la condition qu'elle cherchait à soulager.

Nous voyons donc bien le risque que contient l'emploi du mot vulnérabilité. Mais n'y a-t-il pas aussi un risque à nous en détourner ? La précarité donne-t-elle à la vulnérabilité une valeur spécifiquement politique, et un mot serait-il préférable à un autre ? Je ne suis pas sûre qu'on puisse venir à bout du problème en changeant de terminologie, car les deux termes me paraissent empreints de certains risques.

Il y a bien sûr un autre moyen, plus sinistre, d'utiliser les catégories de la précarité et de la vulnérabilité. Dans les termes de la politique économique et de l'armée, certaines populations sont ciblées comme blessables (en toute impunité) ou jetables (parce qu'elles vivent dans une condition jetable ou même qu'elles ne vivent plus, qu'elles ont été, littéralement, jetées, cette distinction formant un intervalle dans l'espace-temps de la mort sociale). Ce type de marquage explicite ou implicite sert à justifier l'infliction de la blessure à ces populations (comme on le voit en temps de guerre, ou dans la violence étatique contre les citoyens sans papiers). La « vulnérabilité » peut donc être un moyen de cibler une population dans le but de la détruire. Cela n'est pas sans créer un paradoxe à l'intérieur même du néolibéralisme, avec sa notion de « responsabilisation », qui veut que ces populations soient responsables de leur situation précaire ou de leur expérience accélérée de la précarisation. S'opposant à cette morale infâme, les défenseurs des droits humains mettent en avant l'idée de vulnérabilité pour rappeler la nécessité que ces groupes soient protégés par des institutions et par des lois. L'idée de vulnérabilité opère ici de deux façons : pour cibler une population ou pour la protéger, ce qui veut dire que le mot est utilisé pour établir une logique politique restrictive en vertu de laquelle il n'y a qu'une alternative : être ciblé ou être protégé. On voit que le mot, ainsi déployé, efface en effet les mouvements populaires (sinon les formes de souveraineté populaire elles-mêmes) et les luttes actives de résistance et de transformation sociale et politique. On pourrait penser que ces deux manières d'utiliser l'idée de vulnérabilité sont antithétiques, et elles le sont, en effet, mais seulement dans le cadre d'une logique problématique, qui remplace d'autres formes de rationalité et de pratiques politiques qui sont sans doute plus pressantes et plus prometteuses.

Cibler et protéger sont donc des pratiques qui relèvent de la même logique de pouvoir. Si les populations précaires produisent la situation qui est la leur, alors elles ne sont pas situées dans un régime de pouvoir

qui reproduit la précarité de façon systématique. Leurs propres actions ou leurs propres échecs sont la cause de la situation précaire qui est la leur. Si l'on estime qu'elles ont besoin d'une protection, et si des formes paternalistes de pouvoir (qui incluent parfois les ONG humanitaires et philanthropiques) essaient de s'installer de façon permanente dans des positions de pouvoir en vue de représenter ces populations sans pouvoir, alors celles-ci seront forcément exclues des processus et des mobilisations démocratiques. La réponse à ce dilemme n'est ni de placer les populations précaires dans une position d'hyper-responsabilité, selon le modèle moral, ni de les placer dans une position de populations souffrantes ayant besoin de « soin » (« *care* »), selon le modèle du bon chrétien (comme le discours social-démocrate français, dans son affiliation implicite aux valeurs chrétiennes, continue de le faire).

Cette approche considère la vulnérabilité et l'invulnérabilité en tant qu'effets politiques, des effets inégalement distribués d'un champ de pouvoir qui agit sur et à travers des corps. Ces inversions rapides montrent que la vulnérabilité et l'invulnérabilité ne sont pas des attributs essentiels des hommes ou des femmes, mais des processus de formation du genre, des effets de modes de pouvoir dont un des objectifs est de produire des différences de genre sur une base inégalitaire. On le constate par exemple lorsque la masculinité est soi-disant « attaquée » par le féminisme – auquel cas c'est la masculinité qui est dans une position vulnérable – ou lorsque le grand public est soi-disant « attaqué » par diverses minorités sexuelles et de genre, ou lorsque l'État de Californie est soi-disant « attaqué » parce qu'il a perdu sa majorité blanche, ou lorsque l'État de l'Arizona est soi-disant « attaqué » par sa population latino, et entreprend donc d'édifier une frontière sud encore plus étanche. Diverses nationalités européennes sont aujourd'hui prétendument « attaquées » par de nouvelles communautés d'immigrés, et les groupes dominants et leurs représentants racistes en viennent à être regardés comme occupant une position de vulnérabilité.

Cet emploi stratégique de la vulnérabilité contredit l'analyse dérivée de la psychanalyse féministe, qui dit à peu près ceci : la position masculine, envisagée sous un certain angle, se construit effectivement à travers le déni de sa vulnérabilité constitutive. Je crois que nous connaissons tous quelque version de cette idée¹¹. Ce déni ou désaveu nécessite l'institution politique du déni, de la projection, du remplacement. Il se rassemble autour du signe du féminin. Mais cette analyse doit faire face à une inversion de sa formulation. Après tout, la

production d'une hyper-vulnérabilité (de la nation, de la masculinité) établit parfois une logique d'endiguement des femmes et des minorités. La personne qui atteint à cette imperméabilité efface – c'est-à-dire supprime et externalise – toute trace d'un souvenir de sa propre vulnérabilité, afin de contrôler réellement le sentiment ingérable que cette vulnérabilité présente suscite en elle. La personne qui se considère, par définition, comme invulnérable dit : « Je n'ai jamais été vulnérable, et si je l'ai été, ce n'était pas vrai, je n'ai aucun souvenir de cette condition, et ce n'est certainement pas vrai maintenant. » Le discours atteste ce qu'il dénie. Cette prolifération incessante de déclarations est démentie par la condition corporelle de leur énonciation même, et dévoile la syntaxe politique du déni. Pourtant, elle nous dit aussi quelque chose sur la manière dont on peut raconter une histoire afin de soutenir un idéal du moi que l'on souhaite être vrai, une histoire dont la cohérence repose sur un déni et est des plus fragiles.

Bien qu'une perspective psychanalytique comme celle-ci ait un grand intérêt si l'on veut comprendre comment cette vulnérabilité est distribuée en fonction du genre, elle n'est qu'à moitié satisfaisante pour l'analyse qu'il nous faut mener ici ; car si nous disons qu'une personne ou un groupe de personnes nie la vulnérabilité, alors nous supposons que la vulnérabilité était déjà là et qu'il est en ce sens impossible de la nier. Le déni est toujours un effort pour se détourner de ce qui est obstinément là, et la possible réfutation du déni fait donc partie de sa définition même. En ce sens, bien que le déni de la vulnérabilité soit impossible, il se produit constamment. Bien sûr, on ne peut faire d'analogie facile entre le groupe et l'individu, et cependant tous deux sont traversés par des modes de déni ou de désaveu. À certains promoteurs de la logique militaire qui vise à la destruction de groupes ou de populations ciblés, par exemple, nous pourrions dire : « Vous agissez comme si vous-mêmes n'étiez pas vulnérables au type de destruction que vous provoquez. » Et aux partisans d'une certaine économie néolibérale : « Vous agissez comme si vous-mêmes ne pouviez pas appartenir à une population dont la vie et le travail sont précaires, qui peut du jour au lendemain se voir privée de droits fondamentaux ou d'un accès à un logement ou à la santé, ou qui vit chaque jour en se demandant si elle retrouvera un travail. » De cette manière, nous croyons que les personnes qui veulent en exposer d'autres à la vulnérabilité – ou les y installer – et celles qui veulent postuler et maintenir pour elles-mêmes une position d'invulnérabilité cherchent à nier une vulnérabilité en vertu de laquelle elles sont obstinément, sinon

insupportablement, liées aux personnes qu'elles s'efforcent d'assujettir. Si je suis liée à autrui contre ma volonté, même et surtout si le moyen de mon assujettissement relève du contrat, le lien peut littéralement me rendre folle : c'est une forme intolérablement forcée de dépendance, comme dans le travail esclave ou d'autres formes de contrat coercitif. Le problème n'est pas la dépendance en tant que telle, mais son exploitation tactique. Ce qui pose la question de la distinction entre la dépendance et l'exploitation, et de ce qui fait que les deux ne sont pas forcément synonymes. Les formes de résistance politique qui promeuvent des formes d'autonomie libres de toute dépendance font peut-être l'erreur d'assimiler la dépendance à de l'exploitation. Certes, comme le dit Albert Memmi dans son texte important intitulé *La dépendance, esquisse pour un portrait du dépendant*, le mot a été utilisé pour rationaliser des formes de pouvoir colonial, suggérant que certaines populations sont plus dépendantes que d'autres, qu'elles ont besoin du régime colonial, que c'est le seul moyen de les amener, ou du moins une partie d'entre elles, à la modernité et à la civilisation¹². Faut-il pour autant conserver à ce mot cette connotation ou y aurait-il un autre moyen de le mobiliser, et même d'imposer une certaine rupture avec son héritage ?

Comment pourrions-nous comprendre autrement l'affirmation selon laquelle les corps dépendent toujours, pour survivre et pour s'épanouir, de relations sociales et d'institutions durables ? En affirmant cela, ne disons-nous pas précisément ce que les corps, finalement, sont, ne proposons-nous pas une ontologie générale du corps ? Et ne donnons-nous pas une sorte de primat général à la vulnérabilité ? Au contraire : c'est précisément parce que les corps se forment et sont soutenus en relation avec des soutiens institutionnels (ou avec leur absence), avec des réseaux technologiques et sociaux, ou avec des réseaux de relations, qu'il n'est pas possible d'extraire le corps de ses relations constitutives – et que ces relations sont toujours économiquement et historiquement spécifiques. Et en disant, donc, que le corps est vulnérable, nous disons que le corps est vulnérable à l'économie et à l'histoire. Cela signifie que la vulnérabilité prend toujours un objet, est toujours formée et vécue en relation à un ensemble de conditions qui, tout en lui étant extérieures, font partie du corps lui-même. Nous pourrions dire que le corps existe dans une relation extatique avec les conditions de soutien dont il bénéficie ou qu'il lui faut réclamer ; mais cela signifie que le corps n'existe jamais sur un mode ontologique qui serait distinct de sa situation historique. Peut-être peut-on le dire plus simplement en ces

termes : le corps est exposé, à l'histoire, à la précarité et à la force, mais aussi à ce qui est heureux et spontané, comme l'amour et la passion, l'amitié soudaine, ou à une perte subite et inattendue. En effet, tout ce qu'il y a d'inattendu dans la perte touche une vulnérabilité que nous avons mais que nous ne pouvons pas anticiper ou contrôler à l'avance. En ce sens, la vulnérabilité révèle une dimension de ce qui ne peut être prévu, prédit ou contrôlé à l'avance : ce peut être la remarque impromptue que vous fait une personne se trouvant dans le même autobus que vous, ou la perte soudaine d'une amitié, ou la suppression brutale d'une vie à cause d'une bombe. Tout ça n'est pas la même chose, mais en tant que créatures ouvertes à ce qui se passe, on peut sans doute dire que nous sommes vulnérables à ce qui se passe lorsque ce qui se passe n'est pas toujours connaissable à l'avance. La vulnérabilité nous implique dans ce qui est au-delà de nous et fait pourtant partie de nous : elle constitue une dimension centrale de ce que nous pouvons provisoirement appeler notre incarnation.

Peut-être est-il désormais possible de préciser un certain nombre de choses à propos de la vulnérabilité, en évitant à la fois de l'idéaliser et de négliger son importance politique. La première est que la vulnérabilité ne peut pas être associée qu'à la seule blessabilité. Toute réactivité à ce qui se passe est une fonction et un effet de la vulnérabilité, du fait d'être ouvert à une histoire, d'enregistrer une impression, que quelque chose imprime notre entendement. Peut-être la vulnérabilité est-elle une fonction de l'ouverture, c'est-à-dire du fait que nous sommes ouverts à un monde qui n'est pas totalement prévisible et connu. Une des choses que fait un corps (pour reprendre la formule de Deleuze, qu'il emprunte lui-même à Spinoza) est de s'ouvrir au corps d'une autre personne, de plusieurs autres, et les corps ne sont pas eux-mêmes, pour cette raison, des entités fermées¹³. En un sens, ils sont toujours en dehors d'eux-mêmes, explorant ou parcourant leur environnement, étendus, prolongés et même, parfois, dépossédés par leurs sens eux-mêmes¹⁴. Si nous pouvons nous perdre dans un autre, si nos capacités tactiles, motiles, haptiques, visuelles, olfactives ou auditives peuvent nous *comporter* au-delà de nous-mêmes, c'est parce que le corps ne reste pas à sa place, et que le sentiment du corps, plus généralement, se caractérise par cette forme de dépossession.

C'est aussi pourquoi il est important de parler parfois de la régulation des sens comme d'une question politique : il nous est souvent interdit de voir certaines photographies de blessure ou de destruction dans une guerre, par exemple, parce que l'on craint que notre corps

n'éprouve quelque chose par rapport à ce que ces autres corps ont subi, ou que notre corps, dans son comportement sensoriel hors de lui-même, ne reste pas fermé, monadique et individuel. On peut se demander en effet quels types de régulation des sens – ces modes de relationnalité extatique – devraient être institués pour que l'individualisme soit maintenu comme l'ontologie dont ont besoin l'économie et la politique.

Bien que nous parlions souvent de la vulnérabilité comme si elle n'était qu'une circonstance contingente et passagère, il y a des raisons de ne pas en faire une idée générale. Bien sûr, il est toujours possible de dire : « J'étais vulnérable, en ce temps-là, mais je ne le suis plus. » Et lorsque nous disons cela, c'est en rapport avec une situation particulière dans laquelle nous nous étions sentis en danger ou blessables. Cette situation peut être économique ou financière, lorsque nous sentons que nous sommes exploités, que nous avons perdu notre emploi, que nous nous trouvons dans la pauvreté, que nous avons besoin d'une aide publique qui est elle-même de plus en plus réduite et limitée. Il peut également s'agir d'une situation émotionnelle dans laquelle nous avons été très vulnérables à un rejet, avant de découvrir plus tard que nous avons perdu cette vulnérabilité. Même si parler de cette façon a bien sûr un sens, il fait également sens de considérer avec prudence les séductions du discours ordinaire. Et bien que nous puissions légitimement sentir que nous sommes vulnérables dans certains cas et pas dans d'autres, la condition de notre vulnérabilité n'est elle-même pas changeable. Cela ne signifie pas que nous soyons objectivement ou subjectivement également vulnérables tout le temps. Cela signifie que la vulnérabilité est un attribut plus ou moins implicite ou explicite de notre expérience. Dire que nous sommes tous des êtres vulnérables, c'est souligner notre dépendance radicale à la fois vis-à-vis des autres et vis-à-vis d'un monde soutenant et soutenable. Cela n'est pas sans implications pour comprendre qui nous sommes en tant qu'êtres émotionnellement et sexuellement passionnés, liés depuis le début à d'autres, mais aussi en tant qu'êtres qui cherchent à persister et dont la persistance peut être mise en danger ou soutenue selon que les structures sociales, économiques et politiques apportent ou non un soutien suffisant à une vie vivable.

Les populations marquées par une vulnérabilité et une précarité différentielles n'en sont pas pour autant immobilisées. Lorsque des luttes politiques se constituent pour s'opposer à ces conditions, elles mobilisent la précarité, et parfois l'exposition publique du corps, même si cela implique de s'exposer à la force, à la détention et parfois à la

mort. Non pas que la vulnérabilité soit convertie en résistance jusqu'à ce que la force triomphe de la vulnérabilité. La force n'est pas le contraire de la vulnérabilité et cela devient tout à fait clair, me semble-t-il, lorsque la vulnérabilité est elle-même mobilisée, non pas comme stratégie individuelle, mais de concert. Ce n'est sans doute pas ce qu'Hannah Arendt avait en tête quand elle disait que la politique repose sur une action de concert : je ne crois pas qu'elle aurait beaucoup aimé les Slut Walks¹⁵. Peut-être, cependant, si nous repensons son idée que le corps, et ses besoins, fait partie de l'action et de l'objectif du politique, pourrions-nous envisager une conception de la pluralité pensée en relation avec à la fois la performativité et l'interdépendance.

Je réalise maintenant que j'ai introduit de nouveaux termes sans clarifier suffisamment ce que je voulais dire. L'« interdépendance » est un de ces termes. Je vais l'expliquer de la façon suivante. Nous ne pouvons pas présumer que l'interdépendance soit un état magnifique de coexistence : elle n'a rien à voir avec une quelconque harmonie sociale. Inévitablement, nous pestons contre les personnes à l'égard desquelles nous sommes le plus dépendants (ou contre les personnes qui sont le plus dépendantes de nous), et il est impossible de dissocier une fois pour toutes la dépendance de l'agression : telle fut peut-être la profonde intuition de Melanie Klein, mais aussi de Thomas Hobbes, dans un tout autre registre. Au début des années 1980, la féministe noire Bernice Johnson Reagon exprimait cette idée de la façon suivante : « Je sens que je vais m'effondrer d'une minute à l'autre et que je vais mourir. C'est souvent ce qu'on éprouve quand on fait vraiment un travail de coalition. La plupart du temps, on se sent menacé jusqu'à la moelle et si ce n'est pas le cas, c'est qu'on ne fait pas vraiment le boulot à fond. [...] On ne se met pas en coalition par plaisir. La seule raison pour laquelle on peut envisager de faire équipe avec quelqu'un qui pourrait vous tuer, c'est que c'est la seule manière qu'on ait trouvée pour rester en vie. » À la fin de ses remarques, elle montre que l'interdépendance comprend la menace de mort. Et sur l'idée de monde commun, sur ce qu'on pourrait appeler « notre monde commun », elle écrit : « Il faut que vous compreniez bien qu'il vous sera impossible d'avoir un "notre" [comme dans notre monde] où il n'y aurait pas de Bernice Johnson Reagon, parce que je n'ai aucune intention de partir ! C'est pourquoi nous avons besoin de coalitions. Parce que je ne vais pas vous laisser vivre si vous ne me laissez pas vivre. Bien sûr, il y a ici un danger, mais il y a aussi la possibilité que nous puissions tous les deux vivre – si vous pouvez le supporter¹⁶. »

En un sens, les personnes que vous trouvez dans la rue ou en dehors de la rue ou en prison ou à la périphérie, ou sur un chemin qui n'est pas encore une rue, ou dans une cave qui abrite la coalition qui est sur le moment possible, ne sont pas précisément celles que vous avez choisies. Je veux dire que, pour la plupart, quand nous arrivons, nous ne savons pas qui d'autre va venir, ce qui veut dire que nous acceptons qu'il y ait, dans notre solidarité avec d'autres, une dimension non choisie. Peut-être pouvons-nous dire que le corps est toujours exposé à des personnes et à des impressions à propos desquelles il n'a pas son mot à dire, qu'il ne peut pas prévoir ou contrôler totalement, et que ces conditions d'incarnation sociale n'ont pas été totalement négociées. C'est de là, veux-je dire, que vient la solidarité, plutôt que d'accords délibérés où nous entrerions en connaissance de cause.

Mais alors comment, dans ces conditions, concevoir la résistance comme une mobilisation de la vulnérabilité ou de l'exposition ? Permettez-moi, pour terminer, de proposer ceci : lorsque les corps des personnes réputées « jetables » ou « impleurables » se rassemblent à la vue du public (comme cela se passe chaque fois que des sans-papiers descendent dans les rues des États-Unis lors de manifestations publiques), ils disent : « Nous ne nous sommes pas éclipsés tranquillement dans les ténèbres de la vie publique, nous ne sommes pas l'absence aveuglante qui structure votre vie publique. » D'une certaine façon, le rassemblement collectif des corps est un exercice de volonté populaire, c'est la prise ou la reprise d'une rue qui semble appartenir à un autre public, c'est la mobilisation d'un trottoir en vue d'une action et d'une parole qui repoussera les limites de la reconnaissabilité sociale. Mais les rues et les places ne sont pas le seul moyen qui permette aux gens de se rassembler, et nous savons que les réseaux sociaux produisent des liens de solidarité qui, dans le domaine virtuel, peuvent être très efficaces et très impressionnants.

Qu'ils apparaissent en public privés de technologie ou brandissant de concert des téléphones portables (comme beaucoup le font désormais pour documenter la violence de la police dans les manifestations), ou qu'ils soient enfermés dans des conditions forcées d'isolement et d'indigence, les corps demeurent une ressource, mais qui n'est ni magique ni inépuisable. Un groupe agissant ensemble doit être soutenu pour agir, et cela prend un sens tout particulier lorsque cette action, comme cela est de plus en plus fréquent, revendique un soutien durable et les conditions d'une vie vivable. Bien sûr, cela peut faire penser à un cercle vicieux, mais il n'y a rien d'étonnant à ce que les corps

rassemblés dans des mouvements sociaux affirment la modalité sociale du corps. Cela peut être un moyen modeste de mettre en acte le monde que nous souhaiterions voir advenir ou de refuser le monde qui nous détruit. N'est-ce pas là une forme d'exposition et de persistance délibérée, l'exigence incarnée d'une vie vivable, qui nous montre que nous sommes simultanément précaires et agissants ?

1. Défendre les droits des personnes avec lesquelles nous ne voulons pas nous rassembler dans la rue est une chose, célébrer ou approuver ces manifestations en est une autre. Si ce livre n'aborde pas les conditions et les limites du droit de rassemblement, il me paraît important de souligner que j'accepte le droit de se rassembler dans la rue de toutes sortes de groupes, y compris de ceux avec lesquels je suis en profond désaccord. Certes, le droit de rassemblement a ses limites, mais il me semble que ces limites devraient être au moins partiellement définies en montrant de façon convaincante qu'un groupe représente délibérément une menace pour le bien-être d'autres groupes, qui ont un droit tout aussi légitime et égal à l'espace public.

2. Voir le travail de Wendy Brown sur la privatisation des biens publics, dont « Néolibéralisme et fin de la démocratie », *Vacarme*, n° 29, automne 2004 ; et ses remarques sur la privatisation : <http://cupe3913.on.ca/wendy-brown-on-the-privatization-of-universities>.

3. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op.cit.

4. Zeynep Gambetti, « Occupy Gezi as Politics of the Body », in Umut Özkirimli (dir.), *The Making of a Protest Movement in Turkey*, op. cit.

5. Voir « Posture Maketh the Man », in Steven Rose (dir.), *The Richness of Life : The Essential Stephen J. Gould*, New York, Norton, 2007, p. 467-475.

6. L'idée est avancée par Rosi Braidotti dans son récent *The Post-human*, Cambridge, Polity, 2013, et par Hélène Miallet dans *À la recherche de Stephen Hawking*, Paris, Odile Jacob, 2014.

7. Voir mon introduction, « Vie, deuil et précarité », in *Ce qui fait une vie*, op. cit.

8. Voir les idées de Donna Haraway sur les relationnalités complexes dans *Des singes, des cyborgs et des femmes. La réinvention de la nature*, trad. Oristelle Bonis, Paris, Jacqueline Chambon, 2009, et *Manifeste des espèces de compagnie*, trad. Jérôme Hanse, Paris, Éditions de l'Éclat, 2010.

9. Les écrits féministes sur la vulnérabilité sont nombreux, et certains permettent de comprendre toutes les implications politiques de cette notion : Martha A. Fineman, « The Vulnerable Subject : Anchoring Equality in the Human Condition », *Yale Journal of Law and Feminism*, vol. 20, n° 1 (2008) ; Anna Grear, « The Vulnerable Living Order : Human Rights and the Environment in a Critical and Philosophical Perspective », *Journal of Human Rights and the Environment*, vol. 2, n° 1 (2011) ; Peadar Kirby, « Vulnerability and Globalization : Mediating Impacts on Society », *Journal of Human Rights and the Environment*, vol. 2, n° 1, 2011 ; Martha A. Fineman et Anna Grear (dir.), *Vulnerability : Reflections on a New Ethical Foundation for Law and Politics*, Burlington, Ashgate, 2013 ; et Latie E. Oliviero, « Sensational Nation and the Minutement : Gendered Citizenship and Moral Vulnerability », *Signs : Journal of Women and Culture in Society*, vol. 32, n° 3, 2011. Voir aussi Bryan S. Turner, *Vulnerability and Human Rights*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2006 ; et Shani D'Cruze et Anupama Rao, *Violence, Vulnerability and*

Embodiment : Gender and History, Oxford, Blackwell, 2005.

10. Sur la précarité contemporaine, voir Luc Boltanski et Ève Chiapello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

11. Le déploiement tactique de la distinction entre le vulnérable et l'invulnérable dépend aussi de l'allocation différentielle de la perméabilité. Le langage de la perméabilité est devenu très important aux États-Unis après le 11 septembre 2001, à propos de la perméabilité des frontières nationales. Il s'appuie sur les craintes en matière d'intrusion contre la volonté, d'invasion des frontières corporelles. Les interdits sexuels et les normes de genre sont bien sûr à l'œuvre dans ce langage – la peur du viol, la prérogative du viol, pour ne citer que quelques manières dont des différences genrées sont établies à travers les problèmes politiques posés par la perméabilité du corps, une condition qui peut être aménagée mais à laquelle on ne peut pas échapper (car tous les corps ont des orifices ou peuvent être percés par des instruments). Et pourtant, l'impossible projet visant à considérer un genre comme perméable et l'autre non continue.

12. Albert Memmi, *La Dépendance, esquisse pour un portrait du dépendant*, Paris, Gallimard, 1979.

13. Voir Gilles Deleuze, « Qu'est-ce que peut un corps ? », in *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968.

14. Voir Isabelle Stengers, *Penser avec Whitehead. Une libre et sauvage création de concepts*, Paris, Seuil, 2002.

15. Les Slut Walks, ces prises de contrôle publiques et courageuses de l'espace public, ont été critiquées de façon intéressante par les femmes noires, qui leur reprochent de ne pas comprendre l'impossibilité pour des femmes de se réapproprier le mot « slut » (« salope »). Voir « An Open Letter from Black Women to the SlutWalk », *Black Women's Blueprint Blog*, 23 septembre 2011, <http://www.blackwomensblueprint.org/2011/09/23/an-open-letter-from-black-women-to-the-slutwalk/>

16. Bernice Johnson Reagon, « Coalition Politics : Turning the Century », in Barbara Smith (dir.), *Home Girls : A Black Feminist Anthology*, New York, Kitchen Table/Women of Color Press, 1983, p. 356-357.

Chapitre 5

« Nous, le Peuple » Réflexions sur la liberté de rassemblement

« Nous, le Peuple » est une formule qui se trouve dans le préambule de la Constitution des États-Unis d'Amérique, dont on dit qu'elle inaugure la rupture légale entre la Grande-Bretagne et les États-Unis ; c'est aussi une formule qui est implicitement invoquée dans de nombreux rassemblements publics qui n'ont pas le même cadre juridique que ce pays. Le titre d'un récent ouvrage d'Étienne Balibar, *We, The People of Europe*, en est une illustration¹. En réalité, cette formule est rarement utilisée, à l'écrit comme à l'oral, mais sa force performative trouve-t-elle d'autres moyens pour être communiquée ? Ici, je prends pour point de départ, non seulement les mouvements Occupy, mais aussi tous les types de rassemblement qui se produisent précisément au moment où l'espace public est bradé au secteur privé ou soumis à divers contrôles sécuritaires, et les mouvements pour l'enseignement public, au Chili, à Montréal et en Europe, où des étudiants contestent les nouvelles coupes budgétaires et la standardisation des protocoles d'excellence. Je ne veux cependant pas dire que tous ces rassemblements sont identiques, ni qu'ils énoncent des structures parfaitement parallèles.

Par quels moyens se fait la revendication sur l'espace public ? Si ce n'est pas toujours le langage qui nomme et forme le peuple en tant

qu'unité, peut-être d'autres ressources corporelles s'en chargent-elles – le silence, le mouvement concerté, l'immobilité ou le regroupement persistant de corps dans l'espace public, toute la journée et toute la nuit, qui caractérisent le mouvement Occupy ? Peut-être ces rassemblements récents doivent-ils nous amener à nous demander s'il ne serait pas nécessaire de revoir notre conception de l'espace public, afin de prendre en compte des formes d'alliance et de solidarité qui ne dépendent que très partiellement de la capacité d'apparaître dans l'espace public. On retrouve ici, bien sûr, l'idée célèbre d'Arendt : la politique n'a pas seulement besoin d'un espace de l'apparaître, mais aussi de corps qui apparaissent. Pour Arendt, apparaître était une condition préalable de la parole, et seule la parole publique pouvait être considérée comme une action. Dans une révolution, nous dit-elle, il y a action de concert, action plurielle. Irait-elle cependant jusqu'à accepter que le mouvement pluriel des corps exprime ce « nous », cette pluralité réputée si essentielle à la démocratie ? Et comment pourrions-nous concevoir le rassemblement public comme une mise en acte politique distincte de la parole ?

Les exemples sont nombreux de personnes qui se réunissent, créent une certaine manière de parler de façon collective et réclament un changement de politique, exposant l'absence de légitimité d'un État ou la dissolution d'un gouvernement. Si la place Tahrir a pu emblématiser un temps le pouvoir démocratique des rassemblements publics, nous avons vu de quelle façon les contre-révolutions déploient leurs conceptions de qui est « le peuple », alors même qu'elles provoquent l'intervention des autorités policières et militaires qui attaquent et emprisonnent les gens. Cependant, si nous nous laissons guider par cet exemple, alors aucun rassemblement populaire ne pourra représenter la totalité du peuple et tout peuple posé comme tel à travers un rassemblement risquera ou suscitera un ensemble de conflits qui, à leur tour, feront naître des doutes sur qui est vraiment le peuple. Après tout, supposons qu'aucun rassemblement singulier ne puisse devenir la base d'une généralisation sur *tous* les rassemblements, et que les efforts visant à associer tel ou tel soulèvement ou mobilisation à la démocratie elle-même soient une tentation aussi erronée qu'excitante – et voilà suspendu le processus conflictuel par quoi l'idée de peuple peut être exprimée et négociée. En un sens, le problème est d'ordre épistémologique : est-il possible de savoir réellement qui est ce « nous » qui se rassemble dans la rue, et si tel ou tel rassemblement représente réellement le peuple en tant que tel ou peut représenter ce que nous

voulons dire quand nous parlons de liberté de rassemblement ? Aucun exemple n'y suffirait, et pourtant certains thèmes tendent à revenir, si bien que nous pouvons à nouveau aborder la manière dont est affirmée la formule « nous le peuple ». Parfois, il s'agit assez explicitement d'une lutte autour de mots, de signifiants politiques, d'images, de descriptions. Or, bien avant qu'aucun groupe n'ait commencé à débattre de ce langage, des corps se réunissent, qui parlent, pourrait-on dire, autrement. Les rassemblements s'affirment et se mettent en acte par la parole et le silence, par l'action, par l'inaction résolue, par le geste, par le regroupement de corps dans un espace public organisé par l'infrastructure – des corps visibles, audibles, tangibles, exposés de manière à la fois volontaire et involontaire, interdépendants dans des formes simultanément organisées et spontanées.

Alors supposons dès le départ que ce n'est pas au moyen d'un acte de parole particulier et ponctuel qu'un groupe se réunisse comme « peuple ». Même si nous pensons souvent que l'acte de parole déclaratif par lequel « nous le peuple » consolide sa souveraineté populaire émane de ce type de rassemblement, il est peut-être plus approprié de dire que *le rassemblement parle déjà avant même de prononcer aucun mot*, et qu'en se réunissant il est *déjà* la mise en acte d'une volonté populaire ; cette mise en acte ne signifie pas du tout de la même manière qu'un sujet unique et unifié déclarant sa volonté par une proposition vocalisée. Le « nous » exprimé dans le langage est déjà mis en action par le rassemblement des corps, par leurs gestes, leurs mouvements, leurs vocalisations, leurs manières d'agir de concert. Agir de concert ne veut pas dire agir en conformité : il arrive que les gens bougent ou parlent en même temps mais dans des directions différentes et même contradictoires. Et cela ne veut pas dire qu'ils disent exactement les mêmes mots, même si cela arrive parfois dans la scansion d'un slogan ou dans un relais verbal, comme dans les rassemblements publics d'Occupy. Parfois, aussi, « le peuple » agit au moyen d'un silence collectif ou d'un usage ironique du langage : l'humour et même l'ironie s'emparent et prennent le contrôle d'un langage qui cherche à dévier de sa finalité habituelle.

Il y a déjà, ici, deux points que je voudrais souligner. Le premier, c'est que les actions par lesquelles des personnes se rassemblent et s'affirment comme peuple peuvent être énoncées ou mises en acte autrement. Le second, c'est que nous devons être capables de penser ces actes comme une action plurielle, présupposant une pluralité de corps qui mettent en acte leurs objectifs convergents et divergents, sans se conformer à un type d'action ou à un type de revendication unique.

L'enjeu pour nous est de savoir ce que devient la politique quand l'idée de droits abstraits, affirmée vocalement par des individus, laisse place à une pluralité d'acteurs incarnés qui mettent en acte leurs revendications, parfois à travers le langage et parfois non. Essayons donc de considérer comment, à la lumière de ce nouveau cadre, nous pourrions comprendre la liberté de rassemblement. En quel sens est-elle un droit et comment ce droit est-il revendiqué ? Et, si elle est un droit, que présuppose-t-elle quant à ce que nous sommes et qui nous pourrions être ? Le droit d'exercer la liberté de rassemblement est désormais bien documenté dans le droit international. L'Organisation internationale du travail (OIT) stipule explicitement que le droit de réunion (ou d'association) est lié au droit à la négociation collective². Cela veut dire que les gens se réunissent pour négocier les conditions de travail, dont font partie la sécurité au travail, la sécurité de l'emploi, la protection contre l'exploitation et le droit à la négociation collective lui-même. Le droit rassemble les travailleurs : aucun travailleur n'a un droit de rassemblement si un autre groupe de travailleurs n'est pas lui-même dans une position structurellement similaire en relation avec l'ensemble de la force de travail.

Dans certains discours sur les droits humains, la liberté de rassemblement est décrite comme une liberté fondamentale qui mérite d'être protégée par les gouvernements, ce qui signifie que les gouvernements sont obligés de protéger cette liberté ; paradoxalement, les gouvernements doivent protéger la liberté de se rassembler contre l'interférence gouvernementale, ce qui est une manière de dire que les gouvernements sont dans l'obligation stricte de s'empêcher eux-mêmes d'attaquer les droits de rassemblement en faisant un usage illégitime du pouvoir judiciaire et policier de retenir, arrêter, harceler, menacer, censurer, emprisonner ou tuer. Comme on le voit, la formulation contient dès le départ un risque : la liberté de rassemblement doit-elle, pour exister, être protégée *par* le gouvernement ou *contre* lui ? Est-ce que cela a un sens pour une population de compter sur un gouvernement pour la protéger de lui-même ? Le droit n'existe-t-il qu'à la condition qu'un gouvernement l'octroie à sa population et dans la mesure où il consent à le protéger ? Si c'était le cas, alors il serait impossible de s'opposer à la destruction des droits au rassemblement par un gouvernement en affirmant ces droits. Nous pouvons admettre que la liberté de rassemblement ne puisse être fondée sur le droit naturel, mais est-elle encore indépendante de tout gouvernement ? La liberté d'expression n'excède-t-elle et même ne remet-elle pas en cause

les actes de gouvernement par lesquels elle est protégée et/ou violée ? Ces droits ne dépendent pas et ne peuvent pas dépendre de la protection gouvernementale quand la légitimité d'un gouvernement et le pouvoir de l'État sont précisément contestés par ce type de rassemblement, ou quand un État a enfreint les droits de rassemblement au point que sa population ne peut plus se réunir librement sans risquer l'interférence de l'État, y compris des brutalités militaires et policières. De surcroît, quand le pouvoir de l'État de « protéger » les droits est identique au pouvoir de l'État de retirer cette protection, et que des personnes exercent la liberté de rassemblement en vue de contester cette forme de pouvoir arbitraire et illégitime qui octroie et retire sa protection à son gré, alors quelque chose de et dans la liberté de rassemblement sort de la juridiction de la souveraineté étatique. La capacité de retirer la protection des droits des populations est un des aspects de la souveraineté étatique³. Cela est sans doute vrai. Mais c'est peut-être l'idée que la liberté de rassemblement elle-même peut être perdue en tant que droit quand l'État s'oppose aux objectifs poursuivis par un rassemblement et cherche à le mettre hors-la-loi qui est ici contestée. C'est en effet ce qui se passe, comme chacun sait, quand l'État lui-même intervient pour faciliter l'expansion des marchés en livrant ses propres services aux institutions financières, transformant ainsi des droits et des biens publics en biens de consommation et en opportunités d'investissement. Les mouvements anti-privatisation cherchent à stopper la saturation de l'État par les forces marchandes. Ils s'accompagnent souvent d'un appel à remettre en cause la légitimité d'un gouvernement qui recourt à des pouvoirs autoritaires : personne ne prétend plus aujourd'hui que les libres marchés favorisent la démocratie, comme le proclamait Milton Friedman dans le Chili de Pinochet. Toutes les fois que la privatisation et l'autoritarisme se heurtent à une opposition publique, l'État utilise ses pouvoirs militaires, policiers et judiciaires pour supprimer la liberté de rassemblement et d'autres libertés (potentiellement révolutionnaires).

La liberté de rassemblement n'est donc pas qu'un droit spécifique, octroyé et protégé par les États-nations existants. C'est pourquoi, bien qu'il existe d'excellentes études sur l'histoire de la liberté de rassemblement aux États-Unis, par exemple, elles ne permettent pas toujours de comprendre les formes transnationales d'alliances ou les réseaux globaux comme le mouvement Occupy. Si l'on borne l'analyse de la liberté de rassemblement à une histoire nationale particulière de ce droit, on risque, sans le vouloir, d'en conclure que ce droit n'existe

que dans la mesure où il est octroyé et protégé par un État. Nous pourrions donc avoir besoin de la continuation de l'État-nation pour que l'effectivité de ce droit soit assurée. Ce n'est bien sûr pas vrai si, par « liberté de rassemblement », l'État-nation protège un droit qui pourrait, s'il était exercé collectivement, menacer l'État lui-même. Je pense que c'est ce que veut dire Hannah Arendt, entre autres, quand elle voit dans la liberté de rassemblement une récurrence du droit de révolution⁴. Cependant, même si un régime politique contient ou protège ce droit, il me semble que la liberté de rassemblement doit précéder et excéder toute forme de gouvernement qui en concède et protège le droit. Je ne dis pas cela pour affirmer des formes d'anarchie permanente, et certainement pas pour fermer les yeux sur certaines formes de loi du plus fort : je veux au contraire suggérer que la liberté de rassemblement pourrait bien être une condition préalable de la politique elle-même, qui suppose que des corps puissent se déplacer et se rassembler de façon non réglementée, mettant ainsi en acte leurs revendications politiques dans un espace qui, de ce fait, devient public ou redéfinit une conception existante du public.

Qu'un rassemblement soit appelé « le peuple » ou qu'il constitue une version du « peuple » ne veut pas dire que les personnes qui en font partie parlent d'une seule voix ou même dans une seule langue. Mais ce sont des êtres qui ont la capacité de se déplacer, avec tous les soutiens infrastructurels et techniques dont ils ont besoin pour cela (je regarde ici du côté des études sur le handicap, qui ont des implications très concrètes pour toute réflexion sur le rassemblement public). Cela veut dire qu'ils peuvent décider de se tenir debout immobiles, de ne pas bouger, et même de devenir inamovibles dans leurs désirs et leurs exigences. Le pouvoir de se mouvoir ou de rester immobile, de parler et d'agir, appartient au rassemblement avant et en plus des droits qu'un gouvernement peut décider d'octroyer et de protéger. Comme le soutient John Inazru, le rassemblement d'une foule a « une fonction expressive » avant même qu'elle énonce une parole ou une demande particulière⁵. Ce pouvoir du gouvernement pourrait bien devenir ce à quoi s'oppose la liberté de rassemblement, et nous verrions, à ce moment-là, opérer une forme de souveraineté populaire qui est distincte de la souveraineté étatique et dont la tâche est de s'en distinguer.

Dès lors, comment penser la liberté de rassemblement et la souveraineté *populaire* ? Je sais que certaines personnes en sont venues à considérer que la « souveraineté » était un gros mot, qui associe la politique à un sujet singulier et à une forme de pouvoir exécutif ayant

des revendications territoriales. On l'utilise parfois comme un synonyme du mot maîtrise, et parfois comme un synonyme du mot subordination. Mais peut-être a-t-il aussi d'autres connotations, qu'il ne faudrait pas oublier. Il n'est que de considérer les débats sur la souveraineté indigène au Canada ou de lire les importants travaux de J. Kēhaulani Kauanui sur les paradoxes de la souveraineté hawaïenne pour voir combien cette notion peut avoir d'intérêt pour les mobilisations populaires⁶. La souveraineté peut être un moyen de décrire un acte d'autodétermination politique, et c'est pourquoi les mouvements populaires des populations indigènes en lutte pour la souveraineté sont devenus des moyens cruciaux pour revendiquer l'espace, se déplacer librement, exprimer des idées, réclamer réparation et justice. Si les élections sont le moyen par lequel les membres des gouvernements sont censés représenter la souveraineté populaire (ou plus spécifiquement la « volonté populaire »), la signification de la souveraineté populaire n'est jamais totalement épuisée par l'acte du vote. Bien sûr, voter est essentiel à tout concept de la souveraineté populaire, mais l'exercice de la souveraineté ni ne commence ni ne finit par l'acte de voter. Comme l'affirment depuis longtemps les théoriciens de la démocratie, les élections ne transfèrent pas totalement la souveraineté de la population à ses représentants élus : il y a dans la souveraineté populaire quelque chose d'intransférable, qui marque le dehors du processus électoral. Sans cela, il n'existerait pas de moyens populaires pour contester des processus électoraux corrompus. En un sens, le pouvoir du peuple reste séparé du pouvoir des élus, même après qu'il les a élus, car c'est seulement dans cette séparation qu'il peut continuer à contester les conditions et les résultats des élections et les actions des élus. Si la souveraineté du peuple était totalement transférée à – et remplacée par – les personnes qui ont été élues par la majorité, alors se perdraient des pouvoirs que nous qualifions de critiques, des actions que nous appelons résistance, une possibilité vécue que nous nommons révolution.

Ainsi, la « souveraineté populaire » se traduit certainement en pouvoir électoral lorsque le peuple vote, mais cette traduction n'est jamais totale ni suffisante. Il y a dans la souveraineté populaire quelque chose qui reste intraduisible, intransférable et même insubstituable, et c'est pourquoi elle peut à la fois élire et dissoudre des régimes. Tout en légitimant les formes parlementaires de pouvoir, la souveraineté populaire conserve le pouvoir de retirer son soutien à ces mêmes formes quand elles s'avèrent illégitimes. Si les formes parlementaires de pouvoir ont besoin de la souveraineté populaire pour asseoir leur

légitimité, elles la redoutent également, car il y a dans la souveraineté populaire quelque chose qui contrarie, excède ou dépasse les formes parlementaires qu'elle fonde et qu'elle institue. Un régime élu peut être suspendu ou même vaincu par un rassemblement de personnes qui parlent « au nom du peuple », mettant en acte le « nous » qui détient, dans les conditions du système démocratique, le pouvoir légitimant ultime. Autrement dit, les conditions du système démocratique reposent en définitive sur un exercice de la souveraineté populaire, laquelle n'est jamais totalement contenue ou exprimée par aucun ordre démocratique, mais qui est la condition du caractère démocratique de celui-ci. C'est un pouvoir extraparlémentaire sans lequel aucun parlement ne peut fonctionner de façon légitime, et qui menace tout parlement de dysfonctionnement ou même de dissolution. Nous pourrions avoir envie, à nouveau, d'appeler ce pouvoir un intervalle « anarchiste », un principe permanent de révolution qui réside à l'intérieur de l'ordre démocratique, qui apparaît plus ou moins à la fois dans les moments de fondation et de dissolution, mais qui opère aussi dans la liberté de rassemblement elle-même.

La mise en acte, aimerais-je dire, ne peut pas être totalement réductible à une affirmation. L'affirmation n'est qu'une forme de mise en acte politique, et c'est pourquoi la sphère de la performativité politique inclut et excède les énonciations écrites et verbales. Je cherche à m'inspirer ici d'une formule importante de Jason Frank, les « moments constitutifs », dans lesquels la mise en acte du peuple excède sa représentation : de son point de vue, le peuple doit être mis en acte pour être représenté, et pourtant aucune mise en acte ne peut réussir à le représenter⁷. Cette dissonance entre mise en acte et représentation est à ses yeux un des grands paradoxes des rassemblements démocratiques.

Tant que l'État contrôle les conditions de la liberté de rassemblement, la souveraineté populaire est un instrument de la souveraineté étatique, et les conditions de légitimation de l'État disparaissent dès que la liberté de rassemblement est dépouillée de ses fonctions critiques et démocratiques. J'ajoute que si nous supposons que la souveraineté populaire dépend de la souveraineté étatique, et si nous pensons que l'État souverain garde le pouvoir de contrôler, à travers son pouvoir de faire une exception, quelle partie de la population sera ou non protégée par la loi, alors nous réduisons, sans le vouloir peut-être, le pouvoir de la souveraineté populaire à la vie nue ou à une forme d'anarchisme qui présuppose une rupture avec la souveraineté étatique. Si, en revanche, cette rupture est déjà présente à l'intérieur de la souveraineté populaire, ou si la

souveraineté populaire est cette rupture, alors la réduction de la souveraineté populaire à la souveraineté étatique dissimule et remplace ce potentiel très important, qu'un grand nombre de mouvements populaires en lutte pour l'autodétermination affirment comme leur valeur organisatrice suprême. L'invocation du peuple devient – et doit devenir – contestable au moment même où il apparaît. L'« apparition » peut désigner une présence visible, des mots parlés mais aussi un réseau de représentation et de silence. De plus, nous devons être capables de penser de tels actes comme une action plurielle, ce qui présuppose une pluralité de corps qui mettent en acte des objectifs convergents sans avoir nécessairement besoin de se conformer strictement à un seul type d'action ou de revendication, et qui ne constituent pas ensemble un seul type de sujet.

Même si tout cela paraît assez clair, une question difficile persiste à se poser : qui est « le peuple » ? L'avons-nous même déjà posée ? Je sais que le sujet a été largement discuté par Jacques Derrida, Bonnie Honig, Étienne Balibar, Ernesto Laclau et Jacques Rancière, et je ne prétends pas ajouter pour l'instant quoi que ce soit de nouveau à ces débats. Chacun de ces auteurs accepte que toute désignation du « peuple » se fasse en traçant une frontière entre les termes de l'inclusion et les termes de l'exclusion. C'est une des raisons pour lesquelles les théoriciens de la démocratie ont cherché à souligner le caractère ouvert et temporel du « peuple » et souvent essayé d'introduire un frein dans la logique excluante sur laquelle repose cette désignation. Nous avons aussi entendu parler du caractère imaginaire du « peuple », qui suggère que toute référence à ce mot risque l'utopisme ou un certain nationalisme, ou de faire du « peuple » un signifiant aussi vide qu'indispensable⁸. Pour le moment, je veux seulement souligner que nous ne pouvons pas nous reposer seulement sur un instantané photographique pour confirmer le nombre de corps censés constituer le peuple. Nous ne pouvons pas nous contenter de recourir aux photographies aériennes prises par la police chargée de la gestion des foules dans la rue pour essayer de savoir ce que veulent les gens ou s'ils le veulent vraiment. Ce procédé reposerait paradoxalement sur une technologie conçue pour contrôler les populations, ce qui ferait du « peuple » l'effet d'une criminalistique démographique. Toute photographie ou toute série d'images nécessite forcément un cadre ou un ensemble de cadres, et ces cadres fonctionnent comme une désignation potentiellement excluante, qui inclut ce dont elle se saisit en établissant une zone de l'insaisissable. On peut en dire autant de

toute vidéo qui commence et finit quelque part, composant une séquence : elle est toujours limitée par la perspective par laquelle son objet est sélectivement élaboré et communiqué.

Cette remarque sur la représentation visuelle est très importante, parce qu'aucune image de la foule ne peut représenter le peuple si tout le monde n'a pas le pouvoir de se rassembler dans la rue, ou du moins pas dans la même rue. L'usage du zoom avant et du zoom arrière n'est ici d'aucune utilité, car ce sont là précisément des moyens de monter et de sélectionner qui et ce qui doit compter, ce qui signifie qu'on ne peut séparer la question de qui est le peuple de la technologie qui définit quelles personnes doivent compter comme peuple. Peut-être « le peuple » est-il cette désignation qui excède tout cadre visuel cherchant à saisir le peuple, et que les cadres les plus démocratiques sont ceux qui sont capables d'orchestrer leur caractère poreux, qui ne reproduisent pas immédiatement la stratégie d'endiguement, qui se détruisent partiellement eux-mêmes.

Parfois les gens – ou certaines personnes – sont enfermés ou absents, ou en dehors du champ de la rue et de la caméra : ils sont l'insaisissable, même si l'on peut s'en saisir dans un autre sens du mot. Il n'arrive en réalité jamais que toutes les personnes possibles qui sont représentées par l'idée de « peuple » apparaissent dans le même espace en même temps pour dire qu'elles sont le peuple ! Comme si elles étaient toutes libres de se déplacer, comme si elles arrivaient toutes ensemble, de leur propre volonté, dans un espace et dans un temps qui pourraient être décrits ou photographiés de façon totalement inclusive !

Il serait étrange en effet, sinon terrifiant, d'imaginer chaque membre du groupe appelé « peuple » se rassembler et parler à l'unisson : ce serait un rêve, sinon un fantasme potentiellement persécuteur, dont le pouvoir séducteur est d'ailleurs entièrement lié à son irréalisabilité fondamentale. En général, l'événement où tout le monde parle de la même chose en même temps est associé à des formes de fascisme ou d'autres formes obligatoires de conformité. En fait, l'expression « nous le peuple » – la parole, le slogan, la formule écrite – omet toujours un groupe de personnes qu'elle prétend représenter. Certaines personnes ne se montrent pas ou en sont empêchées ; beaucoup vivent aux marges de la métropole, certaines sont entassées à la frontière dans des camps de réfugiés et attendent des papiers, un transfert, un abri ; d'autres encore sont en prison ou dans un camp de détention. Celles qui se trouvent ailleurs peuvent – si elles le peuvent – être en train de dire quelque chose d'autre, à moins qu'elles n'envoient un texto, tiennent un blog,

fonctionnent à travers les nouveaux médias ; certaines encore tiennent à ne pas parler du tout ou y sont indifférentes. Cela signifie que « le peuple » n'advient jamais réellement comme une présence collective parlant comme un chœur verbal ; qui que soit le peuple, il est toujours divisé intérieurement, il apparaît différenciellement, séquentiellement, ou pas du tout, ou par degré, et probablement aussi, dans une certaine mesure, à la fois rassemblé et dispersé, et donc *jamais*, en définitive, comme une unité⁹. Comme nous l'avons vu avec les manifestations de 2013 en Turquie et en Égypte, voici ce qui se passe en réalité : un groupe se réunit dans un endroit et affirme être le peuple, et un autre se met en face et affirme la même chose ; ou le gouvernement rassemble un groupe de personnes afin précisément de prendre l'image qui fonctionnera comme le signifiant visuel du « peuple ».

L'accès à une place publique présuppose l'accès à un média qui relaiera les événements en dehors de cet espace et de ce temps ; la place publique est désormais partiellement établie comme un effet des médias, mais elle fait également partie d'un appareil d'énonciation par lequel un groupe de personnes affirme être le peuple. La connexion entre la place publique et les médias qui font circuler l'événement signifie que les gens se disséminent en même temps qu'ils se rassemblent : l'image médiatique montre et dissémine le rassemblement. Cela implique la nécessité de repenser radicalement la place publique comme un espace qui est toujours déjà disséminé à travers la représentation médiatique sans laquelle il perdrait pourtant toute prétention représentative. Cela veut aussi dire qu'on ne sait pas et qu'on ne peut pas savoir qui est le peuple, et pas seulement parce que le cadre médiatique limite et modèle l'idée du peuple qu'il véhicule. Ce que l'on sait, en revanche, c'est que les personnes, quelles qu'elles soient, se montrent et ne se montrent pas, sont sujettes à diverses contraintes de mouvement et de rassemblement, et sont intérieurement divisées quand à ce qu'elles sont. Se montrer ensemble ne signifie pas que tout le monde est d'accord avec tout ce qui est dit au nom du rassemblement ou même que le rassemblement a un nom. La contestation autour du nom est une lutte hégémonique, et « le peuple » semble être un autre nom de cette contestation.

Qu'en déduire ? Un peuple n'a pas besoin d'être uni sur tous les sujets et il ne peut pas l'être. Et tout le peuple n'a pas besoin de se rassembler dans un même espace pour qu'il y ait une action concertée *en son nom*. Le nom « le peuple », et même la déclaration « nous le peuple », ne rend pas tout à fait compte de ce que fait le peuple, car il y

a toujours autre chose que le groupe particulier qui se forme et qui apparaît et qui semble parler de ce que tout le peuple veut, précisément parce qu'il y a un écart entre ce qui se passe au nom du peuple et ce que veulent les gens. Tous les gens ne veulent pas la même chose ou ne le veulent pas de la même manière, et il ne sert à rien de le déplorer. Le nom du peuple est récupéré, contesté, renouvelé, toujours menacé d'être exproprié ou rejeté, et la fragilité et la férocité qui marquent la lutte hégémonique autour du nom ne sont que des signes de son opération démocratique. Ainsi, même quand un orateur ou un ensemble d'orateurs invoquent un « nous » qui représente équitablement et pleinement tout le peuple, ce « nous » pluriel ne peut pas réellement faire ce qu'il fait néanmoins : ces orateurs peuvent sûrement continuer de se battre pour des objectifs plus inclusifs, souligner le caractère hautement ambitieux du « nous », mais pour que le « nous » travaille politiquement, il doit être limité aux personnes qui cherchent, à travers son invocation, à réaliser et exercer le pouvoir hégémonique. En effet, les personnes qui se rassemblent en tant que « nous », qui se présentent comme « le peuple », *ne représentent pas* pleinement et suffisamment celui-ci. En fait, elles accomplissent plusieurs fonctions à la fois : par exemple, si elles peuvent voter, elles donnent une base de légitimité à ceux qui représenteront le peuple à travers les élections. Autre point tout aussi important peut-être : la prétention des élus à la représentativité nécessite la condensation du peuple dans un ensemble de votes qui peuvent faire une majorité. En ce sens, au moment où « le peuple » élit ceux qui le représentent, il est amoindri et presque perdu, et en ce sens, la représentation politique amoindrit, quantifie quelque chose que l'on peut appeler la volonté du peuple. Au même moment, quelque chose de non électoral est aussi à l'œuvre. Le peuple qui parle le « nous », que ce soit dans le processus électoral ou en dehors, ou contre lui, se constitue comme « le peuple » au cours de la mise en acte ou de la vocalisation de ce pronom pluriel, soit littéralement, soit figurativement. Faire face ensemble à la police peut précisément être une mise en acte du pronom pluriel, sans qu'il soit besoin de dire un seul mot. Quand le gouvernement turc, à l'été 2013, a interdit les rassemblements place Taksim, un homme est resté seul face à la police : ce faisant, il « obéissait » clairement à l'interdit de se rassembler. Comme il se tenait là, seul, d'autres personnes sont venues à leur tour se tenir « seules », à proximité, mais sans former exactement une « foule ». Chacune se tenait debout comme un individu seul, sauf qu'elles étaient toutes debout, silencieuses et immobiles, chacune autant d'individus seuls, sortant de

la définition classique du « rassemblement » et produisant à la place une autre définition. Techniquement, en se tenant debout, muettes et séparées, ces personnes obéissaient à la loi interdisant aux groupes de se rassembler et de se déplacer. Et formaient une manifestation éloquente bien que muette¹⁰.

Ces actes d'auto-fabrication ou d'autoconstitution ne sont pas identiques à l'acte consistant à représenter un peuple qui est déjà pleinement formé. Le terme « le peuple » ne représente pas seulement un ensemble préexistant de personnes : si c'était le cas, il postdaterait la production de la collectivité elle-même. En effet, le terme ne peut jamais représenter adéquatement une collectivité qui est en train d'être formée ou de se former : son inadéquation et son auto-division font partie de la mise en acte de sa signification et de sa promesse. L'invocation discursive du « nous » se réfère donc à un peuple dont les besoins, les désirs et les demandes ne sont pas encore totalement connus, et dont le rassemblement est lié à un futur qui doit encore être vécu. En effet, ces pratiques d'autodétermination ne sont pas des actes d'autoreprésentation, et pourtant les unes et les autres sont à l'œuvre dans l'exercice de la liberté de rassemblement, une liberté dans laquelle « nous le peuple » est parlé ou mis en acte d'une façon ou d'une autre. Cette mise en acte est performative dans la mesure où elle fait naître les personnes qu'elle nomme ou qu'elle les appelle à se réunir sous l'énonciation. Cela signifie que les actions performatives comme celles-ci font partie du processus appelé autodétermination politique : ce sont des désignations de qui nous sommes, qui sont aussi, en même temps, engagées dans la fabrication de ce « nous » lui-même. De plus, l'invocation du « nous » sépare la souveraineté populaire de la souveraineté étatique, elle nomme et inaugure régulièrement cette séparation. La pluralité rompt toujours avec les personnes qui sont élues, ou dont nous pouvons questionner l'élection, ou en relation avec un État dont nous n'avons jamais pu choisir d'élire les représentants, comme c'est évidemment le cas dans une situation d'occupation, pour les sans-papiers, pour les citoyens partiels et pour les non-citoyens.

Ainsi, quelque chose qui ne peut qu'échouer comme représentation, et que nous pourrions dire non représentationnel et non représentatif – c'est presque une tautologie –, devient la base de formes démocratiques d'auto-détermination politique, d'une souveraineté populaire distincte de la souveraineté étatique ou, plutôt, d'une souveraineté populaire parce qu'elle se distingue par intermittences de la souveraineté étatique.

La souveraineté populaire n'a de sens que dans cet acte perpétuel de séparation d'avec la souveraineté étatique ; elle est donc un moyen de former un peuple à travers des actes d'auto-désignation et d'auto-rassemblement, qui sont des mises en acte répétées verbales et non verbales, corporelles et virtuelles, entreprises dans des zones spatiales et temporelles différentes, et sur différents types de scènes publiques, de réalités virtuelles, de régions obscures. Le performatif vocalisé « nous le peuple » fait certainement partie de la mise en acte que nous appelons autoconstitution, mais on ne peut pas considérer que cette figure rende proprement compte de la façon dont opère l'autodétermination. Tous les actes d'autodétermination politique ne peuvent pas être traduits dans cette énonciation verbale : sinon, le domaine verbal serait privilégié par rapport aux autres. En fait, la mise en acte de l'autodétermination politique est nécessairement un croisement du corporel et du linguistique, même si l'action est silencieuse et le corps emprisonné.

Ainsi, comment comprendre la grève de la faim, par exemple, sinon précisément comme le refus vécu d'un corps qui ne peut pas apparaître en public¹¹ ? Cela signifie qu'apparaître en public sous une forme corporelle n'est pas une figure adéquate de l'autodétermination politique. En même temps, la grève de la faim qui n'est pas rapportée et représentée dans l'espace public ne peut pas communiquer la force de l'acte lui-même. Les réseaux de prisonniers sont précisément des formes de solidarité qui n'apparaissent pas et ne peuvent pas apparaître en public sous une forme corporelle, et qui s'appuient principalement sur des comptes rendus dans les médias numériques, avec peu ou pas d'images. Ces réseaux de prisonniers, d'activistes, d'avocats, de parenté étendue et de relations sociales, que ce soit en Turquie, dans les prisons et les camps de détention palestiniens, ou à Pelican Bay, en Californie, sont aussi des formes de « rassemblement » dans lesquelles des personnes dont la citoyenneté est suspendue exercent une forme de liberté à travers des grèves, des pétitions et certaines formes de représentation juridique et politique. Même si elles n'apparaissent pas, et n'ont pas le droit d'apparaître, elles n'en exercent pas moins un certain droit d'apparaître en public, devant la loi ou dans l'espace public, contestant précisément l'interdiction d'apparaître en public qui est la condition de l'emprisonnement.

Compte tenu de tout cela, récapitulons ce que signifie et ne signifie pas repenser la liberté de rassemblement en relation avec la souveraineté populaire : (1) la souveraineté populaire est une forme d'autoformation réflexive qui est séparée du régime représentatif qu'elle

légitime ; (2) elle advient au cours de cette séparation même ; (3) elle ne peut légitimer aucun régime particulier si elle est séparée de lui, c'est-à-dire si elle n'est pas totalement contrôlée et instrumentalisée par ce régime, et pourtant elle est le fondement sur lequel peut se former le gouvernement légitime, à travers des élections équitables et inclusives ; (4) son acte d'autoformation est une série d'actes spatialement distribués, qui n'opère pas toujours de la même façon ou dans le même but. Une des distinctions spatiales les plus importantes est celle qui sépare la sphère publique des sphères de l'enfermement forcé, y compris la prison, où les prisonniers politiques, ceux qui ont exercé la liberté de rassemblement et de parole, sont enfermés et soumis. Le passage dans et hors de la sphère publique est précisément régulé par le pouvoir judiciaire et policier et par l'institution de la prison. Enfin, (5) la mise en acte de « nous le peuple » peut prendre ou non une forme linguistique : la parole et le silence, le mouvement et l'immobilité sont aussi des mises en acte politiques. La grève de la faim est précisément l'inverse du corps nourri qui parle et se tient librement dans l'espace public : il marque et résiste à la privation de ce droit, il met en acte et expose la privation que subissent les populations des prisons.

L'invocation du peuple devient et doit devenir contestable au moment même où celui-ci apparaît. « L'apparition » peut désigner une présence visible, des mots parlés, mais aussi une représentation en réseau et des actes concertés de silence. Une forme différentielle de pouvoir qui prend des formes à la fois spatiales et temporelles établies qui peut et qui ne peut pas prendre part à ces mises en acte, ainsi que les moyens et les méthodes de celles-ci. L'enfermement implique une séparation spatiale avec les rassemblements publics, mais aussi une peine d'une certaine durée, ou d'une durée inconnue en cas de détention indéfinie. Comme la sphère publique est constituée en partie à travers des lieux d'enfermement forcé, les frontières définissant le public sont aussi celles qui définissent l'enfermé, le séquestré, l'emprisonné, l'exclu, le disparu. Que l'on parle des frontières de l'État-nation où les sans-papiers sont enfermés dans des camps de réfugiés, et où les droits de citoyenneté sont niés ou suspendus indéfiniment, ou que nous parlions des prisons où la détention indéfinie est devenue la norme, l'interdiction de l'apparition, du mouvement et de la parole en public est la condition préalable de la vie incarnée. La prison n'est pas tout à fait le contraire de la sphère publique, car les réseaux de défense des droits des prisonniers traversent les murs de la prison. Les formes de résistance des prisonniers sont des formes de mise en acte qui, par

définition, ne peuvent pas faire partie de la place publique, même si cela leur est certainement possible à travers des réseaux de communication et une représentation par procuration. Et pourtant, même si nous voulons penser la sphère publique comme virtuelle (et il y a de bonnes raisons à cela), la prison en reste un cas limite, qui marque le pouvoir de l'État de contrôler qui peut entrer dans le public et qui doit en sortir. Ainsi, la prison est le cas limite de la sphère publique, et cette liberté de rassemblement est hantée par la possibilité de l'emprisonnement. On peut être emprisonné pour ce qu'on dit ou simplement pour s'être rassemblé. On peut être emprisonné parce qu'on écrit ou parce qu'on donne un enseignement sur les rassemblements, les luttes pour la liberté ou les luttes populaires pour la souveraineté, par exemple quand on enseigne le mouvement de liberté kurde dans les universités turques.

Tout cela permet de comprendre pourquoi la liberté d'apparaître ne peut jamais représenter totalement ou adéquatement le peuple, car il existe des personnes qui, on le sait, sont absentes du public, sont absentes de ce public rassemblé ici dans le parc Gezi ; il y a des personnes qui doivent trouver une représentation, alors que celles qui cherchent à les représenter risquent pour cela l'emprisonnement. Ces personnes ne sont pas absentes parce qu'elles ont quelque chose d'autre à faire : ce sont des personnes qui n'ont pas pu se rassembler dans le parc Gezi ou qui ne le peuvent plus ou qui en sont empêchées pour un temps indéfini. Le pouvoir d'enfermement est un moyen de définir, de produire et de contrôler ce que sera la sphère publique et qui sera admis dans le rassemblement public. Il marche main dans la main avec la privatisation, dans un processus qui cherche à faire de l'espace public le champ entrepreneurial d'un État gouverné par le marché. Ainsi, bien que nous puissions nous demander pourquoi les foules qui se rassemblent pour s'opposer à la privatisation sont brisées et dispersées par les forces de police, par des attaques de gaz et des attaques physiques, nous ne devons pas oublier que l'État qui brade l'espace public à l'entreprise privée, ou qui prend aujourd'hui de telles décisions en fonction des valeurs du marché, est impliqué de deux façons au moins dans le contrôle et la destruction de l'espace public. D'aucuns déplorent qu'un mouvement qui commence par s'opposer à la privatisation finisse inévitablement par s'opposer aux violences policières. Or il faut bien comprendre que la privatisation et les attaques de la police contre la liberté de rassemblement ont précisément pour but de confisquer l'espace public à la souveraineté populaire. De cette

manière aussi, le marché et la prison collaborent dans une industrie de la prison qui, comme l'a clairement montré Angela Davis, vise à réglementer les droits de citoyenneté – et aux États-Unis, tout cela se passe dans un racisme irréfutable, car les hommes noirs continuent de constituer l'immense majorité des prisonniers¹². Nous pouvons ajouter que le marché et la prison travaillent aussi ensemble pour limiter, supprimer et s'appropriier l'espace public, altérant sérieusement la notion arendtienne de « droit d'apparaître ».

Cela étant dit, je veux revenir à une dimension théorique de la liberté de rassemblement afin de souligner certaines implications de notre manière de penser. J'ai commencé ce travail en me posant les questions suivantes : en quel sens la liberté de rassemblement est-elle une expression ponctuelle de la souveraineté populaire ? Et doit-elle être comprise comme un exercice performatif ou comme ce que Jason Frank appelle « les petits drames de l'auto-autorisation¹³ » ? J'ai commencé à dire que le pouvoir performatif du peuple ne repose pas d'abord sur des mots. Les rassemblements ne font sens que si des corps peuvent se rassembler, et se rassemblent ou se connectent d'une manière ou d'une autre ; et les actes de parole qui se déploient à partir de là expriment quelque chose qui se passe déjà au niveau du corps pluriel. Mais rappelons-nous que la vocalisation est également un acte corporel, comme le langage des signes, ce qui veut dire qu'il n'y a pas de parole sans un corps qui signifie quelque chose, et parfois ce corps signifie quelque chose de très différent de ce que la personne dit en réalité.

Dans la théorie démocratique, « nous le peuple » est cependant, d'abord et avant tout, un acte de parole. Quelqu'un dit « nous » avec quelqu'un d'autre, ou un groupe le dit ensemble, peut-être en le scandant, ou il l'écrit et l'envoie dans le monde, ou bien des personnes se lèvent une par une, ou toutes ensemble provisoirement, immobiles, silencieuses, mettant en acte un rassemblement. Quand elles le disent, du moment où la déclaration est faite, elles cherchent à se constituer ensemble comme « le peuple ». Considéré ainsi comme un acte de parole, « nous le peuple » est une énonciation qui cherche à faire advenir la pluralité sociale qu'elle nomme. Elle ne décrit pas cette pluralité mais rassemble ce groupe à travers un acte de parole.

Il semblerait donc qu'une forme linguistique d'autogenèse soit à l'œuvre dans l'expression « nous le peuple ». Cela ressemble à un acte magique ou, du moins, à un acte qui nous oblige à croire dans la nature

magique du performatif. Bien sûr, « nous le peuple » est le début d'une déclaration plus longue de désirs et de besoins, d'actes intentionnels et de revendications politiques. C'est un préambule, qui ouvre la voie à un ensemble spécifique d'affirmations. C'est une formule qui nous prépare à une revendication politique substantielle, et pourtant, nous devons réfléchir à ce moyen de commencer la phrase et nous demander si une revendication politique n'est pas déjà en train de se faire ou n'est pas en gestation avant même que quelqu'un ne parle ou ne signe. Peut-être est-il impossible à toutes les personnes qui voudraient dire « nous le peuple » de prononcer cette phrase à l'unisson. Et si d'une manière ou d'une autre un groupe rassemblé devait crier « nous le peuple », comme cela arrive parfois dans les rassemblements du mouvement Occupy, c'est un moment bref et éphémère, où une personne seule parle en même temps qu'une autre, où un son pluriel non intentionnel résulte de cette action plurielle concertée, de cet acte de parole parlé en commun, en séquence, avec toutes les variations qu'implique la répétition.

Mais admettons qu'un tel moment de parole à l'unisson, où nous nous nommons « le peuple », se produise rarement ainsi, de façon plurielle et simultanée. Après tout, aux États-Unis, la déclaration « nous le peuple » est une citation, et la formule n'est jamais totalement libérée de sa dimension citationnelle. La déclaration d'indépendance des États-Unis d'Amérique commence par une formule de ce type, qui autorise les auteurs à parler pour le peuple plus généralement. C'est une formule qui établit l'autorité politique tout en énonçant une forme de souveraineté populaire qui n'est liée à aucune autorité politique. Derrida a étudié cela de façon approfondie, ainsi que Bonnie Honig. La souveraineté populaire peut se donner (par consentement) et se retirer (par dissentiment ou par révolution), ce qui veut dire que tout régime a besoin qu'elle lui soit donnée s'il espère fonder sa légitimité sur autre chose que la coercition.

L'acte de parole, si ponctuel soit-il, s'insère cependant dans une chaîne citationnelle : cela signifie que les conditions temporelles de formation de l'acte de parole précèdent et excèdent l'occasion momentanée de son énonciation. Et l'acte de parole, pour une autre raison encore, si illocutoire soit-il, n'est pas totalement attaché au moment de son énonciation. La pluralité sociale désignée et produite par celle-ci ne peut pas rassembler tout le monde dans un même lieu pour parler en même temps, et il s'agit donc d'un phénomène étendu dans l'espace et dans le temps. Là où et quand la souveraineté populaire – le pouvoir autolégislatif du peuple – est « déclarée » ou, plutôt, « se

déclare », elle n'est pas exactement une instance unique, mais une série d'actes de parole ou, dirais-je, de mises en acte performatives qui ne sont pas restrictivement verbales.

Je suppose donc que ma question pourrait être formulée ainsi : quelles sont les conditions corporelles de l'énonciation de « nous le peuple » ? Et est-ce que nous faisons une erreur quand nous séparons la question de ce que nous sommes libres de dire de celle de comment nous sommes libres de nous rassembler ? Je propose de penser le rassemblement des corps comme une mise en acte performative, et donc de suggérer non seulement que (a) la souveraineté populaire est un exercice performatif, mais (b) qu'elle implique une mise en acte performative des corps, parfois rassemblés en un même lieu et parfois non. Je propose d'abord que nous essayions de comprendre l'idée de la souveraineté populaire que la formule « nous le peuple » essaie de garantir.

Si le « nous le peuple » mis en avant dans la Constitution déclare « tenir pour évidentes par elles-mêmes les vérités suivantes », comme il semble le faire dans la déclaration d'indépendance, alors nous sommes déjà face à un problème. Une déclaration performative cherche à faire advenir des vérités, mais si celles-ci sont « évidentes par elles-mêmes », alors elles font partie des vérités qui n'ont absolument pas besoin d'être rappelées. Soit elles sont induites performativement, soit elles sont évidentes en soi ; mais faire advenir ce qui est évident en soi semble paradoxal. Nous pourrions dire qu'un ensemble de vérités advient ou que nous avons trouvé ces vérités quelque part et que nous ne les avons pas fait advenir. Nous pourrions dire que les vérités dont il s'agit ici doivent être déclarées comme évidentes par elles-mêmes pour que cette évidence en soi soit connue. En d'autres termes, elles doivent être rendues évidentes, ce qui veut dire qu'elles ne le sont pas. Cette circularité semble risquer la contradiction ou la tautologie, mais peut-être ces vérités ne deviennent-elles évidentes que par la manière dont elles sont déclarées. Autrement dit, la mise en acte performative de la vérité est le moyen de rendre évidente cette même vérité, car la vérité en question n'est pas donnée ou statique : elle est mise en acte ou exercée à travers un certain type d'action plurielle. Si c'est la capacité même de l'action plurielle qui est en jeu dans l'affirmation de la souveraineté populaire, alors il n'y a aucun moyen de « montrer » cette vérité en dehors d'une mise en acte plurielle et toujours conflictuelle que nous appelons autoconstitution.

Si le sujet pluriel est constitué au cours de son action performative,

alors il n'est pas déjà constitué. Quelle que soit la forme qui est la sienne avant son exercice performatif, elle n'est pas identique à la forme qu'il prend quand il agit et après qu'il aura agi. Alors comment peut-on comprendre ce mouvement de rassemblement, qui se fait dans la durée et qui implique aussi des formes occasionnelles, périodiques ou définitives de dispersion ? Ce n'est pas un acte mais une convergence d'actions différentes les unes des autres, une forme de socialité politique irréductible à la conformité. Même quand une foule parle ensemble, les personnes qui s'y trouvent doivent se rassembler suffisamment près les unes des autres pour pouvoir entendre leurs voix respectives, pour rythmer la vocalisation de chaque personne, pour porter le rythme et l'harmonie à un degré suffisant, et pour nouer une relation à la fois auditive et corporelle avec les personnes avec lesquelles une action signifiante ou un acte de parole est entrepris. Nous commençons à parler *maintenant* et nous nous arrêtons *maintenant*. Nous commençons à bouger *maintenant*, ou plus ou moins à un moment donné, mais certainement pas comme un organisme unique. Nous essayons de nous arrêter tous en même temps, mais certains continuent à bouger, tandis que d'autres bougent et s'arrêtent à leur propre rythme. La sérialité et la coordination temporelles, la proximité corporelle, la portée auditive, la vocalisation coordonnée : telles sont les dimensions essentielles du rassemblement et de la manifestation. Ces dimensions sont présupposées par l'acte de parole qui énonce « nous le peuple » : ce sont les éléments complexes de *l'occasion* de cette énonciation, les formes non verbales de sa signification.

Si nous essayons de prendre la vocalisation comme modèle de l'acte de parole, alors le corps est sûrement présupposé comme l'organe de la parole, comme la condition organique et le véhicule de la parole. Le corps n'est pas transmué, quand il parle, en pensée pure, mais signifie les conditions organiques de la verbalisation, ce qui veut dire, d'après Shoshana Felman, que l'acte de parole fait toujours quelque chose d'autre et de plus que ce qu'il dit réellement. Et de même qu'il n'est pas d'acte de parole purement linguistique qui soit séparé des actes corporels, il n'est pas de moment purement conceptuel de la pensée qui puisse abolir sa propre condition organique. Cela nous dit beaucoup de choses sur ce que signifie dire « nous le peuple », car que la formule soit écrite dans un texte ou prononcée dans la rue, elle désigne un rassemblement dans l'acte de se désigner et de se former. Elle agit sur elle-même au moment où elle agit, et une condition corporelle de pluralité est indexée, qu'elle apparaisse ou non à l'occasion de

l'énonciation. Cette condition corporelle, plurielle et dynamique, est une dimension constitutive de cette occasion.

Le caractère incarné du peuple s'avère d'une grande importance pour le type de revendications qui sont faites, car il arrive très souvent que les besoins corporels ne soient pas satisfaits à cause de modes de vie anéantis. Certains seront peut-être embarrassés, théoriquement, de parler de « besoins corporels de base », comme si une certaine idée anhistorique du corps était invoquée dans le but de revendiquer moralement et politiquement un traitement équitable et une juste distribution des biens publics. Mais peut-être serait-il encore moins acceptable de refuser totalement de parler des besoins corporels par crainte de tomber dans une impasse théorique. Il ne s'agit pas d'accepter une version historique ou anhistorique du corps, car même la formulation de la construction historique a ses invariants, et tout concept universel du corps s'appuie sur des formations historiques très spécifiques. Aucune des parties au débat ne sait donc dans quel type de relation elle se trouve par rapport à l'autre. Tout besoin corporel particulier doit être exprimé historiquement d'une manière ou d'une autre, et il se pourrait bien que ce qu'on appelle « besoin » soit précisément l'expression historique d'une urgence qui n'est pas, pour cette raison même, un simple effet de cette expression. Autrement dit, il n'y a aucun moyen de séparer l'idée de besoin corporel du schéma représentationnel qui reconnaît différenciellement les besoins corporels et qui, trop souvent, ne veut pas les reconnaître du tout. Cela ne rend pas les besoins historiques totalement anhistoriques, mais cela ne fait pas d'eux non plus les simples effets d'un discours spécifiquement historique. Une fois encore, la relation entre le corps et le discours est de l'ordre du chiasme : le corps doit être représenté mais n'est jamais totalement épuisé par cette représentation. En outre, les manières différentielles dont le corps est et n'est pas représenté saturent la représentation des besoins dans le champ du pouvoir. On peut donc fort bien prendre en compte la production des besoins, discutée par Marx et amplifiée théoriquement par Agnes Heller¹⁴, sans pour autant affirmer que « le besoin n'existe pas ». Nous pourrions sans aucun doute utiliser d'autres mots et suivre le caractère productif des mots que nous utilisons pour amplifier le phénomène, mais nous parlerions encore de quelque chose, même s'il n'est pas possible d'arriver à ce quelque chose sans le langage que nous utilisons, même si nous transfigurons toujours ce quelque chose en utilisant le langage que nous utilisons. La notion de « besoins » serait donc une acception toujours déjà linguistiquement

transfigurée de l'urgence ou de la nécessité, et aucun de ces synonymes – ni d'ailleurs aucun autre – ne saurait en saisir totalement le sens.

De même, la référence à l'« organique » est tout à la fois obligatoire et délicate : le purement organique n'est pas plus recouvrable que le purement conceptuel, au sens de non organique. Les deux notions semblent toujours organisées d'une certaine manière. Elles ne relèvent pas d'une substance métaphysique distincte, mais d'un ensemble de relations, de gestes, de mouvements qui constituent la signification sociale de l'« organique » et régissent très souvent ses interprétations métaphysiques. Mais quels autres types d'actions et d'inactions corporelles, de gestes, de mouvements, de modes de coordination et d'organisation conditionnent-ils et constituent-ils l'acte de parole, si celui-ci n'est plus conçu limitativement comme une vocalisation ? Les sons ne sont qu'un des moyens de signifier en commun – chanter, scander, déclarer, taper sur un tambour ou sur une casserole, taper contre le mur d'une prison ou contre un mur de séparation. Comment font tous ces actes pour « parler » de manière à indexer une autre acception de l'organique et du politique, acception qu'il faut comprendre comme la mise en acte performative du rassemblement lui-même ?

Quand les personnes qui font face à l'accélération des perspectives de précarité descendent dans les rues et commencent leurs revendications par « nous le peuple », elles affirment qu'elles, ces personnes qui apparaissent là et qui parlent là, sont identifiées comme « le peuple ». Elles travaillent pour repousser la perspective de l'oubli. La formule n'implique pas que les personnes qui profitent ne sont pas « le peuple » ; elle n'implique pas nécessairement non plus un simple sentiment d'inclusion, comme dans « nous sommes le peuple, nous aussi ». La formule peut vouloir dire « nous sommes *toujours* le peuple », c'est-à-dire nous persistons toujours, nous ne sommes pas encore détruits. Elle peut aussi affirmer une forme d'égalité face aux inégalités croissantes. Les participants ne le font pas seulement en prononçant cette formule, mais aussi en incarnant l'égalité dans toute la mesure du possible, en constituant une assemblée du peuple sur la base de l'égalité. On peut dire que l'égalité est expérimentalement et provisoirement affirmée au milieu de l'inégalité, à quoi les critiques rétorqueront que tout cela est inutile et vain, car les actes de ces personnes ne sont que symboliques, et la véritable égalité économique reste de plus en plus inatteignable pour toutes celles et ceux qui

croulent sous la dette et qui n'ont aucune perspective d'emploi. Et pourtant, il semble que l'incarnation de l'égalité dans les pratiques du rassemblement, que l'insistance sur l'interdépendance et sur une distribution équitable du travail, que l'idée d'un terrain tenu en commun ou la notion de « communs », que tout cela introduise dans le monde une version de l'égalité qui, ailleurs, disparaît rapidement. Il ne s'agit pas de regarder le corps simplement comme un instrument de revendication politique, mais de laisser ce corps, cette pluralité des corps, devenir la condition préalable et nécessaire de toute revendication politique.

Dans la politique de la rue qui nous accompagne depuis quelques années, dans le mouvement Occupy, sur la place Tahrir à ses débuts, à la Puerta del Sol, sur la place Taksim, dans le mouvement des favelas au Brésil, les besoins élémentaires du corps sont au cœur des mobilisations politiques : *ils sont mis en acte publiquement avant toute revendication politique*. Face aux forces de privatisation et de destruction des services publics et des idéaux du bien public, précipitées par la mainmise des formes néolibérales de rationalité sur la gouvernance et sur la vie quotidienne, les corps ont besoin de nourriture et d'un abri, d'une protection contre la blessure et contre la violence, de la liberté de se déplacer, de travailler, d'avoir accès à des soins de santé. Les corps ont besoin d'autres corps pour être soutenus et pour survivre¹⁵. L'âge des corps importe, bien sûr, tout comme leurs capacités en tant que corps, car dans toutes les formes de dépendance, les corps n'ont pas besoin seulement d'une autre personne : ils ont besoin de systèmes sociaux de soutien qui sont complexement humains et techniques.

C'est précisément dans un monde où les soutiens de la vie corporelle d'un nombre toujours plus grand de personnes deviennent extrêmement précaires que les corps se montrent ensemble sur le trottoir ou dans la boue ou le long du mur qui les sépare de leur terre ; et ce rassemblement, qui peut inclure des participants virtuels, suppose toujours un ensemble de lieux imbriqués pour un ensemble pluriel de corps. En ce sens, les corps appartiennent au trottoir, au sol, à l'architecture, à la technologie à travers lesquels ils vivent, se déplacent, travaillent et désirent. Si certains diront que les corps actifs rassemblés dans la rue constituent une multitude puissante et déferlante, ce qui constitue en soi un événement ou une action démocratique radicale, je ne puis être que partiellement d'accord avec eux. Lorsque des personnes rompent avec le pouvoir établi, elles mettent en acte la volonté populaire, mais pour en être sûrs, nous devons savoir quelles personnes

effectuent ou non cette rupture, et où elles sont. Après tout, il y a toutes sortes de multitudes déferlantes que je n'approuve pas (même si je ne leur conteste pas le droit de se rassembler), parmi lesquelles les foules de lyncheurs, les assemblées antisémites, racistes ou fascistes, et les formes violentes de mouvements antiparlementaires de masse. Je m'intéresse moins à la prétendue vitalité des multitudes déferlantes ou aux forces de vie naissantes et prometteuses prétendument propres à leur action collective qu'aux luttes qui ont pour ambition d'établir des conditions plus durables de vivabilité face à la production systématique de précarité et à toutes les formes de destitution raciale. L'objectif final de la politique n'est pas de surgir ensemble (même si cela peut être un moment d'intensité affective essentiel dans la lutte plus large contre la précarité) pour forger un nouveau sentiment vécu du « peuple », même si parfois, en vue d'un changement démocratique radical – ce que j'approuve –, il est important de se soulever pour attirer l'attention du monde entier et revendiquer des possibilités plus durables de vie vivable pour tous. C'est une chose de se sentir vivant ou d'affirmer une vitalité, mais c'en est une autre de dire que ce sentiment passager est tout ce que nous pouvons attendre de la politique. Se sentir vivant, ce n'est pas tout à fait la même chose que lutter pour un monde dans lequel la vie doit être vivable pour les personnes qui ne sont toujours pas estimées comme des êtres vivants.

Si je conçois qu'il faut quelque chose pour tenir un tel groupe ensemble, une revendication, un sentiment vécu d'injustice et d'invivabilité, la conviction partagée qu'un changement est possible, je pense qu'il faut aussi un désir de produire sur place une nouvelle forme de socialité. Les revendications de ces mobilisations se font par le langage, l'action, le geste et le mouvement, par des bras qui se nouent, par le refus de bouger, par la constitution de modes corporels d'obstruction à la police et aux autorités de l'État. Un mouvement peut entrer dans un espace d'exposition extrême et en sortir, en fonction de sa stratégie et des menaces militaires et policières auxquelles il doit faire face. Dans chacun de ces cas, cependant, nous pouvons dire que ces corps forment ensemble des réseaux de résistance, et se souviennent que des corps qui sont des agents actifs de résistance ont fondamentalement, eux aussi, besoin d'un soutien. Dans la résistance, la vulnérabilité n'est pas précisément convertie en capacité d'agir : elle reste la condition de la résistance, une condition de la vie d'où elle émerge, une condition qui, définie comme précarité, est combattue et doit être combattue. Cela n'a rien à voir avec une faiblesse ou une

victimisation, car, pour les personnes précaires, la résistance nécessite l'exposition des dimensions de la vie tombées dans l'abandon ou privées de soutien ; elle doit aussi mobiliser la vulnérabilité comme une forme active et délibérée de résistance politique, une exposition du corps au pouvoir dans l'action plurielle de résistance.

Si le corps à l'intérieur de la sphère de la politique était par définition actif – toujours auto-constituant, jamais constitué –, alors nous n'aurions pas besoin de lutter pour les conditions qui permettent au corps une activité libre au nom de la justice économique et sociale. Cette lutte suppose que les corps soient contraints et contraignables. La condition de la vulnérabilité corporelle est amenée au grand jour dans les coalitions et les rassemblements publics qui cherchent à s'opposer à l'accélération de la précarité. Il est donc d'autant plus impératif de comprendre la relation entre la vulnérabilité et ces formes d'activité qui marquent notre survie, notre épanouissement, notre résistance politique. En effet, même dans le moment où nous apparaissions de façon active dans la rue, nous sommes exposés, vulnérables d'une façon ou d'une autre à la blessure. Cela veut dire qu'il s'agit de mobilisations délibérées ou voulues de vulnérabilité, que nous pourrions plus justement décrire comme une exposition politique.

Enfin, rappelons-nous que chaque revendication que nous faisons dans la sphère publique est hantée par la prison et anticipe la prison. Autrement dit, sur la place Taksim ou dans d'autres rues de Turquie, apparaître dans la rue c'est risquer la détention et l'emprisonnement. Et les professionnels de santé qui sont venus à l'aide des manifestants ont été arrêtés pour cela, et les avocats qui ont essayé de défendre les droits de rassemblement et d'expression ont été arrêtés et enfermés, et les travailleurs des droits humains qui ont tenté de faire connaître ces crimes à un public international ont eux aussi été arrêtés ou menacés d'arrestation, et les personnes dans les médias qui ont essayé de faire connaître ce qui s'était passé ont elles aussi été censurées, arrêtées et enfermées. Chaque fois que des personnes ont voulu revendiquer l'espace public, elles ont risqué d'être stoppées, blessées, emprisonnées par la police. C'est pourquoi, lorsque nous réfléchissons sur le rassemblement public, nous devons aussi réfléchir sur le pouvoir policier qui soit le laisse se dérouler, soit l'en empêche, et nous devons rester vigilants par rapport au moment où l'État se met à attaquer les personnes qu'il est censé représenter, et où un passage forcé est établi entre l'espace public et la prison. L'espace public est défini

effectivement par ce passage forcé. En conséquence, les formes de solidarité avec les prisonniers politiques – c'est-à-dire avec toutes les personnes incarcérées dans des conditions injustes – impliquent que la solidarité se produise entre la sphère publique et la sphère de l'enfermement. Les prisonniers sont précisément des personnes à qui sont refusés la liberté de rassemblement et l'accès à l'espace public. Ainsi, le mouvement gouvernemental de privatisation des parcs publics, qui permet à la privatisation de prendre la place de biens publics et de droits publics préservés, est un mouvement visant à établir le contrôle de la police sur l'espace public. Il n'est pas de moyen plus efficace de procéder à cela qu'en emprisonnant les personnes qui revendiquent un droit à l'espace public, qu'en attaquant et expulsant les manifestants qui revendiquent la sphère publique pour le public lui-même. Voilà comment on peut comprendre l'arrestation et la détention des personnes qui se battent contre l'État qui fait la guerre à la vie publique.

Si la privatisation cherche à détruire l'espace public, alors la prison est le moyen suprême d'en interdire l'accès. En ce sens, donc, la privatisation et la prison travaillent ensemble pour nous interdire les lieux dont nous savons qu'ils sont les nôtres. Personne ne peut avoir le droit de se rassembler seul. Quand nous revendiquons, comme il se doit, ce droit, nous devons le faire les uns avec les autres, au milieu des différences et des désaccords, en solidarité avec les personnes qui ont déjà perdu ce droit ou qui n'ont jamais été reconnues comme appartenant à la sphère publique. C'est en particulier le cas des personnes qui apparaissent dans la rue sans autorisation, de celles qui font face sans armes à la police ou à l'armée ou à d'autres forces de sécurité, et aussi des personnes transgenres vivant dans des environnements transphobes ou des sans-papiers qui vivent dans des pays où l'on criminalise les personnes qui cherchent à obtenir les droits de citoyenneté. Une personne privée de protection n'est pas dans la « vie nue » : elle est dans une forme concrète d'exposition politique et de lutte potentielle, concrètement vulnérable et cassable, mais en même temps, potentiellement et activement rebelle, voire révolutionnaire.

Les corps qui se rassemblent, qui se désignent et qui se forment ensemble en tant que « nous, le peuple » prennent pour cible les formes d'abstraction qui opèrent comme si les besoins sociaux et corporels vitaux pouvaient être anéantis en vertu de critères néolibéraux et de rationalités marchandes agissant désormais au nom du bien public. Apparaître dans un rassemblement opposé à une telle destitution, c'est mettre en action les corps pour lesquels nous faisons ces revendications,

ce qui signifie parfois revendiquer d'une autre manière que nous ne le voudrions. Nous n'avons pas besoin de nous connaître ou de délibérer à l'avance pour faire ces revendications les uns pour les autres, car aucun corps n'est réellement possible sans ces autres corps, qui sont liés, pour ainsi dire, par le bras ou au nom d'un concept de la démocratie qui exige de nouvelles formes de solidarité, dans et hors de la rue.

Ce que je crois, c'est que les rassemblements de ce type ne peuvent réussir que s'ils souscrivent à des principes de non-violence. Il y a place, dans la rencontre avec la violence, pour des actes incarnés de non-violence qui soient fondés sur des principes. Ces actes doivent même définir tout mouvement qui cherche à défendre les droits de rassemblement public. Ayant dit cela, il me faut expliquer comment un principe peut être incarné, et je vais essayer de dire ce que j'entends par là ; mais cela m'engage aussi à montrer dans quelles conditions la résistance non violente à la violence est possible (j'approfondirai ce point dans un autre contexte). Ce que je veux souligner à propos de la non-violence, c'est qu'il ne s'agit pas seulement d'avoir un principe à l'esprit et de lui être fidèle, mais de faire en sorte que ce principe modèle votre comportement, et même votre désir : on pourrait dire qu'il s'agit de céder à un principe. L'action non violente n'est pas un exercice de la volonté pour s'empêcher d'agir à partir de réflexes agressifs : c'est une lutte active contre une forme cultivée de contrainte qui prend une forme corporelle et collective.

La résistance non violente a besoin d'un corps qui apparaisse, qui agisse et qui cherche, dans son action, à constituer un monde différent du monde qu'il rencontre, ce qui signifie rencontrer la violence sans reproduire ses termes. Elle ne dit pas seulement non à un monde violent : elle forge le moi et sa relation au monde de manière nouvelle, afin d'incarner, ne serait-ce que provisoirement, l'alternative pour laquelle elle est en lutte. Peut-on dire que la résistance non violente est performative ? La non-violence est-elle un acte, une activité continue, et, si oui, quel est son rapport avec la passivité ? Si la résistance passive est une forme d'action non violente, toutes les formes d'action non violente ne peuvent pas être réduites à la résistance passive¹⁶. L'idée de se coucher devant un tank, de « faire le mort » face au pouvoir policier, implique une capacité cultivée de tenir une certaine position. Le corps qui fait le mort peut sembler avoir renoncé à sa capacité d'agir, et pourtant, en devenant un poids et une obstruction, il persiste dans sa posture. L'agression n'est pas supprimée, elle est cultivée, et sa forme cultivée peut être vue dans le corps quand il se tient debout, qu'il

tombe, qu'il se rassemble, qu'il s'arrête, qu'il reste silencieux, qu'il s'appuie sur le soutien d'autres corps qu'il soutient lui-même. Soutenue et soutenante, une certaine notion de l'interdépendance corporelle est ainsi mise en acte, qui montre que la résistance non violente ne peut se réduire à un individualisme héroïque. Même l'individu qui se met en avant le fait, en partie, parce qu'il est soutenu par d'autres.

Pouvons-nous dire que ce sont des actes publics d'autoconstitution, dans lesquels le moi n'est pas seulement un moi individuel, mais une distribution sociale d'individualités animées et interdépendantes, ayant des pouvoirs et une liberté d'expression, de mouvement et de rassemblement, invoquant et forgeant des corps qui manifestent leurs droits élémentaires à un travail, à un abri, à de la nourriture ?

Bien des obstacles s'opposent à la réalisation d'un tel idéal. Il n'est ainsi pas toujours possible, pour commencer, de définir la non-violence avec certitude. Toute définition de la non-violence est en effet une interprétation de ce qu'est ou devrait être la non-violence. Ce qui produit quantité de difficultés : une vision de principe de la non-violence peut parfois être interprétée comme une violence, et quand cela se produit, les personnes qui font cette interprétation considèrent qu'elle est la bonne, alors que celles dont l'action est interprétée comme violente considèrent qu'elle est tout à fait erronée. Quand la non-violence est interprétée comme une violence, on considère généralement qu'elle dissimule des objectifs et des élans violents, ou qu'elle n'est qu'une ruse, une forme de non-engagement qui doit permettre effectivement à ceux qui ont la force de l'emporter. Il arrive parfois que l'on croie s'engager dans la non-violence puis qu'on se rende compte que l'action a un caractère violent ou des conséquences violentes, ou qu'elle entre dans une zone grise, en particulier si la force est utilisée à des fins d'autodéfense. Mais cette ignorance de toutes les implications de ses actions doit être distinguée des moyens actifs de distorsion de l'action, qu'utilisent les personnes qui veulent renommer la non-violence violence.

On peut envisager des tactiques comme la grève, la grève de la faim en prison, l'arrêt de travail, l'occupation non-violente d'un bâtiment officiel ou d'un espace dont le statut privé est contesté, le boycott, y compris dans le domaine de la culture et de la consommation, la sanction, mais aussi le rassemblement public, la pétition, le refus de reconnaître une autorité illégitime ou d'évacuer des institutions qui ont été fermées de façon illégitime. Ce qui tend à unifier toutes ces actions – ou ces inactions, selon votre interprétation – est qu'elles remettent en

question la légitimité d'un ensemble de politiques ou d'actions, ou d'une forme spécifique de régime. Et pourtant, parce qu'elles appellent à un changement de formation étatique ou de régime politique, ou dans la police, toutes peuvent être qualifiées de « destructrices », car elles exigent une altération substantielle du *statu quo*. Mais si l'abrogation d'une politique ou la demande que l'État soit formé sur une base légitime – qui sont, en démocratie, deux exercices sans équivoque de la volonté populaire – sont réputées violentes ou, même, « terroristes », alors une confusion fatale nous ôte toute capacité, dans un contexte de luttes démocratiques, de nommer l'action non violente.

Pour Gandhi, qui s'inspirait lui-même de Thoreau, la désobéissance civile non violente est « une rupture civile avec des actes statutaires immoraux¹⁷ ». Pour Gandhi, une loi ou un statut peut être considéré comme immoral, ou moralement mauvais, et devenir l'objet légitime d'une action civique. On désobéit donc à une loi, mais, parce que la loi est immorale, désobéir est un droit. Désobéir à une loi immorale est même un droit civique, car le domaine de la loi est responsable des formes de moralité qui, selon Gandhi, structurent la vie civique. Nous pouvons certainement nous demander si la morale sous-tend réellement, comme le suppose Gandhi, les droits civiques, mais il me semble important d'accepter son idée générale. Les mises en question de la légitimité prennent parfois la forme explicite d'un acte de parole ; elles peuvent aussi s'appuyer sur la dimension expressive de l'action plurielle et incarnée ou du refus d'agir. Lorsqu'elles s'appuient sur l'action plurielle et incarnée, elles nécessitent une capacité d'agir incarnée, et parfois, quand la police ou les vigiles ou l'armée essaient de briser et de disperser un rassemblement non violent, ce rassemblement entre en contact direct avec d'autres corps, des corps qui brandissent peut-être des objets ou des armes à même de faire mal physiquement. Le risque de blessure et de coercition physique est tout à fait assumé par les personnes qui s'engagent dans des grèves de la faim, car le prisonnier qui refuse de se nourrir, par exemple, ne refuse pas seulement d'obéir à une réglementation obligatoire : il refuse de se reproduire comme prisonnier. La prison, pour exercer sa propre modalité de la force, nécessite en effet la reproduction physique du prisonnier. Autrement dit, l'action non violente se produit parfois dans un champ de force de violence, et c'est pourquoi la non-violence est rarement une position de retrait et de pureté, c'est-à-dire une position distanciée, désengagée, de la scène de violence. Au contraire, la non-violence se passe à l'intérieur de la scène de violence. Une personne qui marche gentiment et

tranquillement dans la rue n'est pas engagée dans la violence et ne pratique pas non plus la non-violence. La non-violence entre en jeu s'il y a menace de violence : elle est une façon de se tenir et de se comporter, seul et avec d'autres, dans un espace potentiellement ou effectivement conflictuel. Cela ne veut pas dire que la non-violence ne soit que réactive : elle peut être un moyen d'approcher une situation et même de vivre dans le monde, une pratique quotidienne de pleine conscience qui se soucie du caractère précaire des êtres vivants.

C'est précisément parce que la non-violence est un moyen délibéré de tenir un moi incarné face à un conflit, ou au milieu des désirs conflictuels et des provocations, qu'elle doit reposer sur une pratique non violente qui précède et anticipe le moment de la décision elle-même. Cette tenue de soi-même, cette posture de réflexivité, passe par la médiation de conventions historiques qui sont la base reconnaissable de l'action non violente. Même si la non-violence peut s'apparenter à un acte solitaire, elle passe par une médiation sociale, et dépend de la persistance et de la reconnaissance des conventions qui gouvernent les modes de conduite non violents.

Bien sûr, il y a des personnes qui rompent et font le choix de méthodes violentes, et il y a celles qui entrent dans des rassemblements non violents pour les détourner de leurs objectifs, et auxquelles il faut aussi résister. La violence est une possibilité constitutive de tout rassemblement, pas parce que la police est généralement à l'affût, ni parce que des factions violentes cherchent à s'approprier des rassemblements non violents, mais parce qu'aucun rassemblement politique ne peut totalement surmonter ses propres antagonismes constitutifs. La tâche consiste à trouver un moyen de cultiver l'antagonisme pour en faire une pratique non violente. Mais l'idée que nous puissions trouver et habiter une région paisible de la subjectivité politique sous-estime le travail pressant et incessant qui doit être fait pour articuler l'agression et l'antagonisme dans la substance de la lutte démocratique. Il ne sera pas possible d'arriver à la non-violence sans une prise en charge tactique de l'agression fondée sur des principes, dans des modes d'action incarnés. Nous pouvons mimer les gestes de la violence afin de signifier non pas ce à quoi nous aspirons, mais la colère que nous éprouvons, la colère que nous contenons et transformons en expression politique incarnée. Il y a bien des manières d'être physique sans faire de mal, et c'est cela qu'il nous faut assurément cultiver.

En définitive, il n'est sans doute pas possible de penser les tactiques de la non-violence en dehors de leurs contextes historiques particuliers.

Ce n'est pas une règle absolue, mais peut-être, plus précisément, une sorte d'ethos : chaque tactique a en effet son ethos implicite. Car la non-violence est à la fois un ethos et une tactique, ce qui signifie que les mouvements non violents, comme le boycott ou la grève, ne sont pas simplement la guerre par d'autres moyens. Ils doivent montrer qu'ils constituent des alternatives éthiques conséquentes à la guerre, car ce n'est qu'à travers la manifestation d'une affirmation éthique qu'apparaîtra la valeur politique de la position défendue. Cela n'est pas facile, quand ce genre de tactique est interprété comme de la haine et comme la continuation de la guerre par d'autres moyens. Sans doute est-ce une des raisons pour lesquelles cette non-violence n'est pas établie seulement par ce que nous faisons, mais par la manière dont ce que nous faisons apparaît, ce qui veut dire que nous avons besoin de médias qui permettent à la non-violence d'être reconnue comme telle.

1. En français, le titre de l'ouvrage est : *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple*, Paris, La Découverte, 2001.

2. L'Organisation internationale du travail fait du droit de « réunion pacifique » le cœur de la négociation collective et de la liberté syndicale. Voir Karen Curtis, David Tajgman, *Guide pratique de la liberté syndicale, Normes, principes et procédures de l'Organisation internationale du travail*, Genève, Bureau international du travail, 2000. L'Organisation des Nations unies, dans sa Déclaration universelle des droits de l'homme (1948), précise le droit de réunion dans ses articles 20 et 23. Plus important encore, peut-être, le Pacte international relatif aux droits civils et politiques (adopté en 1966, entré en vigueur en 1976.) confirme le principe du droit de réunion pacifique formulé par l'OIT, en lui donnant le double nom de « droit de s'associer librement » et « droit de constituer des syndicats » (art. 22), <http://www.ohchr.org/fr/professionalinterest/pages/ccpr.aspx/>

3. C'est ce qui intéresse Giorgio Agamben dans son examen de la souveraineté étatique, dans *Homo Sacer, II. État d'exception*, trad. Joël Gayraud, Paris, Seuil, 2003.

4. Si Arendt n'aborde pas directement le problème de la liberté de rassemblement dans *De la révolution*, elle observe comment ceux qui, enrégés par la souffrance, ont envahi les rues pendant la Révolution française et ont formé des masses dont le but premier était la vengeance (*De la révolution*, in *L'Humaine Condition*, op. cit., p. 421-422). Leur objectif, qui était de se libérer de la souffrance, n'était pas, à ses yeux, un but de liberté. La liberté suppose qu'on agisse de concert pour produire du nouveau et, en termes politiques, sur la base de l'égalité. Pour Arendt, il faut pour cela passer de la vengeance à un acte de fondation d'« un nouveau corps politique » (ce mouvement fait écho à l'effort de Nietzsche pour amener les praticiens de la morale de l'esclave à trouver des ressources pour s'affirmer) (*ibid.*, p. 471). Dans « La désobéissance civile » (in *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, trad. G. Durand, Paris, Calmann-Lévy, 1972), Arendt s'inspire de la notion tocquevillienne d'« association volontaire ». On notera que la seule évocation dans ce texte du « rassemblement » est l'« assemblée constituante », au sens d'assemblée nationale. Jason Frank met en évidence le « pouvoir constituant » qui réside dans la liberté de rassemblement ; il montre que ce pouvoir constituant n'a pas la même valeur chez Arendt selon qu'elle étudie la Révolution américaine ou française : *Constituent Moments : Enacting the People in Postrevolutionary America*, Durham, Duke University Press, 2010, p. 62-66. Voir aussi Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Oxford, Rowman and Littlefield, 2000, p. 123-129.

5. John D. Inazu, *Liberty's Refuge, The Forgotten Freedom of Assembly*, New Haven, Yale University Press, 2012. Inazu écrit que la liberté de rassemblement doit être séparée de la liberté d'association et du droit d'association expressive : « Quelque chose d'important se perd si l'on ne comprend pas le lien entre la formation, la composition et l'existence d'un groupe, d'une part, et son

expression, d'autre part. Très souvent, les expressions d'un groupe ne sont intelligibles que par opposition aux pratiques vécues qui lui donnent un sens » (p. 2).

6. Voir J. Kehaulani Kauanui, *Hawaiian Blood : Colonialism and the Politics of Sovereignty and Indigeneity*, Durham, Duke University Press, 2008.

7. Jason Frank, *Constituent Moments*, op. cit.

8. Ernesto Laclau, *La Raison populiste*, Buenos Aires, FCE, 2005.

9. Le lien entre ces remarques et la notion deleuzienne d'assemblage est examinée dans Naomi Greyser, « Academic and Activist Assemblages : An Interview with Jasbir Puar », in *American Quarterly*, vol. 64, n° 4, décembre 2012, p. 841-843.

10. Je pense ici à l'« homme debout », Erdem Gunduz, qui s'est opposé à l'interdiction de se rassembler en restant debout, seul, sur la place, avant d'être imité par d'autres personnes, qui se sont tenues debout, seules, jusqu'à former un véritable rassemblement d'individus, debout, silencieux, respectant et défiant en même temps l'interdit. Voir <https://www.youtube.com/watch?v=SldbnzQ3nfM> ; Emma Sinclair-Webb, « The Turkish Protests-Still Standing », *Human Rights Watch*, 21 juin 2013, <http://www.hrw.org/news/2013/06/21/turkish-protests-still-standing>

11. Banu Bargu, « Spectacles of Death : Dignity, Dissent, and Sacrifice in Turkey's Prisons », in Laleh Khalili et Jillian Schwedler (dir.), *Policing and Prisons in the Middle East : Formations of Coercion*, New York, Columbia University Press, 2010, p. 241-261 ; et Banu Bargu, « Fasting unto Death : Necropolitical Resistance in Turkey's Prisons » (texte manuscrit).

12. Angela Davis, *La Prison est-elle obsolète ?*, trad. Nathalie Perrony, Paris, Au Diable Vauvert, 2014 ; et *Abolition Democracy : Beyond Empire, Prisons, and Torture*, New York, Seven Stories Press, 2005.

13. Jason Frank, *Constituent Moments*, op. cit. p. 33.

14. Agnes Heller, *The Theory of Need in Marx*, Londres, Allison and Busby, 1974.

15. Voir les critiques de la privatisation de Wendy Brown : « Sacrificial Citizenship : Neoliberal Austerity Politics », <http://globalization.gc.cuny.edu/events/sacrificial-citizenship-neoliberal-austerity-politics/> ; « The End of Educated Democracy », in Colleen Lie, Christopher Newfield et James Vernon (dir.), *The Humanities and the Crisis of the Public University*, numéro spécial, *Representations*, vol. 116, n° 1, automne 2011, p. 19-41 ; « Neoliberalized Knowledge », *History of the Present*, vol. 1, n° 1, mai 2011 ; et *Undoing the Demos : Neoliberalism's Stealth Revolution*, New York, Zone Books, 2015.

16. Voir. M. K. Gandhi, *Selected Political Writings*, Indianapolis, Hackett, 1996. Gandhi distinguait la résistance passive et la désobéissance civile non violente. Pour lui, la résistance passive est une tactique qui n'obéit pas à un principe, alors que la non-violence est une forme d'action régie par un principe et qui cherche à être cohérente en toutes circonstances. Il associait la résistance passive aux pouvoirs du faible, tandis que la désobéissance civile non violente

était, à ses yeux, une « force » et une « activité intense » (p. 50-52).

¹⁷. M. K. Gandhi, *Résistance non violente*, trad. Daniel Lemoine, Paris, Buchet-Chastel, 1997.

Chapitre 6

Peut-on mener une bonne vie dans une vie mauvaise ?

J'aimerais reprendre une question qui avait été posée par Adorno et qui est encore très actuelle aujourd'hui. C'est une question à laquelle je reviens souvent et qui ne cesse de m'interpeller. On ne peut pas y répondre de façon simple et il n'est pas aisé non plus d'échapper à ce qu'elle exige de nous. Adorno écrit bien sûr, dans *Minima Moralia*, qu'« il n'y a pas de vie bonne dans une vie mauvaise »¹, mais il n'a pourtant jamais désespéré de la possibilité de la morale. La question se pose donc à nous à notre tour : comment mener une vie bonne dans une vie mauvaise ? Adorno soulignait la difficulté de trouver le moyen de mener soi-même et pour soi-même une vie bonne, dans un monde structuré par l'inégalité, l'exploitation et diverses formes d'effacement. Telle est au moins la façon dont je souhaite reformuler la question. Et en la reformulant ici pour vous, je me rends compte que c'est une question qui prend une forme tout à fait différente selon l'époque historique dans laquelle elle est posée. Ce qui fait que nous avons, dès le départ, deux problèmes. Le premier est de savoir comment bien vivre sa vie, de sorte que nous puissions dire que nous vivons une vie bonne, dans un monde où la vie bonne est structurellement ou systématiquement forclosée pour beaucoup, ou devient une formule n'ayant pas de sens ou renvoyant à un mode de vie qui est, à plusieurs

égards, plutôt mauvais. Le second peut être formulé de la façon suivante : quelle forme a pris cette question pour nous, aujourd'hui ? Ou encore : de quelle manière l'époque historique dans laquelle nous vivons imprègne-t-elle et conditionne-t-elle la forme de la question elle-même ?

Avant d'aller plus loin, je me vois obligée de réfléchir sur les termes que nous allons utiliser. En effet, la « vie bonne » est une formule controversée, car il y a bien des façons différentes de concevoir ce que peut être la « vie bonne ». Beaucoup assimilent la vie bonne au bien-être économique, à la prospérité ou même à la sécurité, mais nous savons que des personnes ne menant pas une vie bonne peuvent fort bien parvenir au bien-être économique et à la sécurité. Cela est tout à fait clair quand ceux qui prétendent vivre une vie bonne le font en profitant du travail des autres ou en s'appuyant sur un système économique qui installe et maintient des formes d'inégalité. La « vie bonne » doit donc être définie plus largement, de sorte qu'elle ne présuppose pas ou n'implique pas l'inégalité, et qu'elle se réconcilie avec d'autres valeurs normatives. Et si nous comptons sur le langage ordinaire pour nous dire ce qu'est une vie bonne, la confusion ne tardera pas, car la formule est devenue le vecteur de schémas de valeur concurrents.

En fait, nous pourrions conclure, rapidement, d'un côté que la formule la « vie bonne » appartient à une formulation aristotélicienne datée, liée à des formes individualistes de conduite morale, et, de l'autre, que la « vie bonne » a été trop contaminée par le discours marchand pour pouvoir servir à ceux qui essaient de penser la relation entre la morale, ou plus largement l'éthique, et la théorie économique et sociale. Lorsqu'Adorno examine s'il est possible de mener une vie bonne dans une vie mauvaise, il interroge la relation entre la conduite morale et les conditions sociales, et plus largement entre la conduite morale et la théorie sociale ; il veut aussi comprendre comment les opérations plus larges du pouvoir et de la domination pénètrent – ou perturbent – nos réflexions individuelles sur la meilleure façon de vivre. Adorno écrit ainsi : « La conduite éthique, ou la conduite morale ou immorale, est toujours un phénomène social, ce qui veut dire qu'il n'y a aucun sens à parler de conduite éthique et morale sans tenir compte des rapports entre les êtres humains, et qu'un individu qui n'existe que pour lui-même est une abstraction totalement vide². » Et : « Les catégories sociales s'étendent jusqu'au cœur de la philosophie morale³. » Et encore, et c'est la dernière phrase de *Probleme der Moralphilosophie* : « Bref, ce qui peut encore être appelé morale aujourd'hui rejoint la question de

l'organisation du monde – on pourrait dire : la quête de la vie bonne est la quête de la bonne politique, si tant est que celle-ci relève aujourd'hui du domaine du réalisable⁴. » Il y a donc un sens à se demander quelles sont les configurations sociales de la « vie » qui sont intégrées dans la question de savoir comment mener une vie bonne ? Si je me demande comment mieux vivre, ou comment mener une vie bonne, il semble que je ne m'appuie pas seulement sur une idée de ce qui est bien, mais aussi sur une idée de ce qu'est vivre, de ce qu'est la vie. Pour me demander quelle sorte de vie mener, je dois avoir le sentiment de ma vie, et ma vie doit m'apparaître comme quelque chose que je suis à même de mener, comme quelque chose qui ne fait pas que me mener moi. Et pourtant, il est clair que je ne puis pas « mener » toutes les dimensions de l'organisme vivant que je suis, même si je suis obligée de me demander comment il faut que je mène ma vie. Comment mène-t-on une vie lorsque tous les processus de vie qui font une vie ne peuvent pas être menés, ou que certains aspects d'une vie peuvent être dirigés ou formés de façon délibérée ou réfléchie, et que d'autres, à l'évidence, ne le peuvent pas ?

Or, si la question « comment mener une vie bonne ? » est une des questions élémentaires de la morale, et même, peut-être, la question qui définit la morale, il semble que cette morale soit, dès sa conception, liée au biopolitique. Par « biopolitique », je désigne les pouvoirs qui organisent la vie, y compris les pouvoirs qui disposent différenciellement certaines vies à la précarité, dans le cadre d'un management plus large des populations par des moyens gouvernementaux et non gouvernementaux, et qui prennent un ensemble de mesures pour valoriser différenciellement la vie elle-même. En demandant comment mener ma vie, je négocie déjà ces formes de pouvoir. La question la plus individuelle de la morale – comment vivre la vie qui est la mienne ? – est liée à des questions biopolitiques comme celles-ci : quelles sont les vies qui comptent ? Quelles sont les vies qui ne comptent pas ou qui ne sont pas reconnaissables comme vies, ou qui ne comptent comme vies que de manière ambiguë ? Ces questions présument qu'on ne peut pas considérer comme allant de soi que tous les humains vivants ont un statut de sujet digne de droits et de protections, avec de la liberté et un sentiment d'appartenance politique. Ce statut doit au contraire être obtenu et garanti par des moyens politiques, et là où il est refusé, cette privation doit être rendue manifeste. J'ai suggéré que pour comprendre comment ce statut était différenciellement octroyé, nous devions nous demander quelles sont les

vies qui sont pleurables et quelles sont les vies qui ne le sont pas. La gestion biopolitique de l'impleurable est absolument cruciale si l'on veut répondre à la question : comment mener sa vie ? Et comment vivre cette vie dans la vie, dans les conditions de vie qui nous structurent aujourd'hui ? Sans oublier les autres questions qui sont en jeu ici : quelles sont les vies qui sont déjà considérées comme n'étant pas des vies ou seulement partiellement, ou qui sont déjà considérées comme mortes et perdues, avant même toute destruction et abandon explicites ?

Bien sûr, cette question est d'autant plus urgente pour une personne et pour quiconque se comprend déjà comme un être jetable ou qui réalise, au niveau affectif et corporel, que a sa vie *n'est pas* digne d'être protégée, valorisée et sauvegardée. Il s'agit d'une personne qui a compris qu'elle ne sera pas pleurée si sa vie est perdue, et pour qui l'affirmation conditionnelle « je ne serais pas pleurée » est vécue activement dans le moment présent. S'il s'avère que je n'ai pas la certitude que j'aurai un abri ou de la nourriture, ou qu'un réseau social ou une institution me rattrapera si je tombe, alors j'appartiens aux impleurables. Cela ne veut pas dire qu'il n'y aura personne pour me pleurer ou que les impleurables n'ont pas de moyens pour se pleurer les uns les autres. Cela ne veut pas dire que je ne serai pas pleurée dans un coin ni pleurée dans un autre, ou que la perte ne sera pas du tout remarquée. Mais ces formes de persistance et de résistance se produisent toujours dans la vie clandestine du public ; ce n'est qu'occasionnellement qu'elles surgissent pour contester les projets visant à les dévaloriser, en affirmant leur valeur collective. Alors, oui, les impleurables se rassemblent parfois dans des insurrections publiques du deuil, et c'est pourquoi, dans tant de pays, il est difficile de distinguer les funérailles de la manifestation.

Si j'exagère un peu ici, ce n'est pas sans raison. La raison pour laquelle une personne ne sera pas pleurée, ou a déjà été définie comme une personne qui ne doit pas être pleurée, c'est qu'il n'existe aucune structure de soutien pour soutenir cette vie, ce qui implique qu'elle est dévaluée et ne mérite donc pas d'être soutenue et protégée en tant que vie par les systèmes de valeurs dominants. L'avenir même de ma vie dépend de cette condition de soutien, et si je ne suis pas soutenue, alors ma vie est établie comme ténue, précaire et, en ce sens, indigne d'être protégée contre la blessure et contre la perte, et donc impleurable. Si seule une vie pleurable peut avoir une valeur, une valeur dans la durée, alors seule une vie pleurable pourra avoir droit à un soutien

économique et social, à un logement, à des soins de santé, à un emploi, à des droits d'expression politique, à des formes de reconnaissance sociale, à des conditions permettant l'action politique. Il faut ainsi, si je puis dire, être pleurable avant d'être perdue, avant d'être négligée ou abandonnée, et il faut être capable de vivre une vie en sachant que la perte de cette vie que je suis sera pleurée et que toutes les mesures seront prises pour prévenir cette perte.

Mais si je suis vivante et que je comprends en même temps que la vie que je vis ne sera jamais considérée comme perdable ou comme perdue, précisément parce qu'elle n'a jamais été considérée comme une vie, ou qu'elle a déjà été considérée comme perdue, alors comment comprendre ce domaine fantomatique de l'existence, cette modalité du non-être dans lequel vivent cependant de nombreuses populations ? Si j'ai le sentiment vécu que ma vie est impleurable ou même jetable, comment la question morale peut-elle être formulée, et comment la demande de deuil public peut-elle se faire ? Autrement dit, comment puis-je m'efforcer de mener une vie bonne si je n'ai pas de vie dont on puisse parler, ou si la vie que je cherche à mener est considérée comme jetable ou est déjà, en réalité, abandonnée ? Quand la vie que je mène est invivable, une série de paradoxes brûlants s'ensuivent, car la question : comment mener une vie bonne ? suppose qu'il y ait des vies à mener, c'est-à-dire, qu'il y ait des vies reconnues comme vivantes et que la mienne en fasse partie. La question suppose aussi qu'il y ait un *je* qui ait le pouvoir de poser la question de façon réflexive et que je m'apparaisse aussi à moi-même, ce qui signifie que je puisse apparaître dans le champ de l'apparaître qui est pour moi disponible. Car pour que la question soit viable, la personne qui la pose doit être en mesure de rechercher toutes les réponses qui se présentent. Pour que la question ouvre un chemin que *je* puisse suivre, le monde doit être structuré de telle sorte que ma réflexion et mon action ne soient pas seulement possibles mais aussi efficaces. Si je dois délibérer sur comment vivre au mieux ma vie, alors il me faut présumer que la vie que je cherche à mener puisse être affirmée comme vie, que je puisse l'affirmer, même si elle n'est pas affirmée de façon plus générale, et même dans des conditions où il n'est pas toujours facile de discerner s'il y a ou non une affirmation économique et sociale de ma vie. Après tout, cette vie qui est la mienne m'est renvoyée par un monde qui est disposé à allouer différenciellement la valeur de la vie, un monde dans lequel ma propre vie est plus ou moins valorisée que d'autres. Autrement dit, cette vie qui est la mienne me renvoie à un problème d'égalité et de pouvoir, et, plus

largement, de justice ou d'injustice dans l'allocation de la valeur.

Et si un monde de ce type, qu'on est sans doute obligé d'appeler la « vie mauvaise », est incapable de me renvoyer ma valeur en tant qu'être humain, alors je ne puis que critiquer les catégories et les structures qui produisent cette forme d'inégalité et d'effacement. Autrement dit, je ne peux affirmer ma propre vie sans évaluer de façon critique les structures qui valorisent de façon différentielle la vie elle-même. Dans cette pratique critique, ma vie est liée aux objets auxquels je pense. Ma vie est cette vie, vécue ici, dans l'horizon spatiotemporel établi par mon corps, mais elle est aussi là-bas, impliquée dans d'autres processus vivants, et je ne suis que l'un d'entre eux. Ma vie est également impliquée dans les différentiels de pouvoir qui décident quelle vie compte le plus et quelle vie compte le moins, quelle vie devient un paradigme pour toutes les choses vivantes et quelle vie devient une non-vie dans les termes contemporains qui régissent la valeur des êtres vivants. Adorno écrit : « Nous devons nous accrocher à des normes, à l'autocritique, à la question du bon et du mauvais, et en même temps à la critique de la faillibilité de l'autorité qui se croit capable de ce type d'autocritique^s. » Il se peut que ce « je » ne se connaisse pas autant qu'il le prétend, et que les seuls termes par lesquels il puisse lui-même s'appréhender relèvent d'un discours qui informe et précède la pensée sans qu'aucun de nous ne soit vraiment en mesure d'en saisir les ressorts et les effets. Et comme les valeurs sont définies et distribuées à travers des modes de pouvoir dont l'autorité doit être questionnée, je me retrouve devant un dilemme : dois-je m'établir dans les termes qui donnent une valeur à ma vie ou dois-je proposer une critique de l'ordre régnant des valeurs ?

Ainsi, bien qu'il me faille me demander comment mener une vie bonne, et que cette aspiration soit d'une haute importance, je dois aussi penser attentivement à cette vie qui est la mienne, et qui est aussi une vie sociale plus large, connectée à d'autres êtres vivants d'une manière qui m'engage dans une relation critique avec les ordres discursifs de la vie et de la valeur dans lesquels je vis ou, plus exactement, je m'efforce de vivre. Qu'est-ce qui leur donne leur autorité ? Et cette autorité est-elle légitime ? Puisque ma vie est en jeu dans cette recherche, la critique de l'ordre biopolitique est pour moi une question vitale, et dans la mesure où la possibilité de vivre une vie bonne est en jeu, la lutte pour vivre et la lutte pour vivre dans un monde juste le sont également. Que je puisse ou non vivre une vie qui a de la valeur n'est pas quelque chose que je peux décider seule, car il s'avère que cette vie est et n'est

pas la mienne tout à la fois, et c'est là ce qui fait de moi une créature sociale et une créature vivante. La question de savoir comment mener une vie bonne est donc déjà, dès le départ, liée à cette ambiguïté, de même qu'elle est liée à une pratique vivante de la critique.

Si je ne suis plus capable d'établir ma valeur dans le monde que de façon éphémère, alors mon sentiment du possible sera lui aussi éphémère. L'impératif moral de mener une vie bonne, et les questions réflexives qu'il fait naître, semblent parfois cruelles et même impensables aux yeux des personnes qui vivent dans des conditions de désespoir ; et nous pouvons sans doute comprendre le cynisme qui entoure parfois la pratique même de la morale. Pourquoi devrais-je agir moralement ou même me demander comment mener une vie meilleure si ma vie est déjà considérée comme n'étant pas une vie, si ma vie est déjà traitée comme une forme de mort, ou si j'appartiens à ce qu'Orlando Patterson appelle le domaine de la « mort sociale », une formule qu'il utilise pour décrire la condition de la vie en esclavage⁶.

Comme les formes contemporaines d'abandon et de dépossession économiques résultant de l'institutionnalisation des rationalités néolibérales ou de la production différentielle de la précarité ne peuvent pas, pour la plupart, être assimilées à l'esclavage, il est important de différencier les modalités de la mort sociale. Peut-être n'est-il pas possible d'utiliser un mot unique pour décrire les conditions dans lesquelles la vie devient invivable, et pourtant le mot « précarité » me semble permettre de distinguer différents modes d'« invivabilité » : il y a par exemple les personnes qui sont détenues en prison sans avoir pu bénéficier d'une procédure équitable ; il y a les personnes qui vivent dans une zone de guerre ou sous occupation, et qui sont exposées à la violence et à la destruction sans possibilité d'être en sécurité ou d'en sortir ; il y a les personnes qui subissent une émigration forcée et qui vivent dans des zones liminales, attendant que s'ouvre une frontière, que de la nourriture arrive et que des papiers leur soient accordés ; il y a les personnes dont la seule condition est d'appartenir à une main-d'œuvre jetable ou dispensable, pour lesquelles la perspective d'une existence stable est chaque jour de plus en plus éloignée, et qui vivent quotidiennement dans un horizon temporel anéanti, subissant dans leur estomac et jusque dans leurs os le sentiment d'un avenir abîmé, essayant d'éprouver encore des sentiments mais redoutant en même temps la forme que ces sentiments pourraient prendre. Comment peut-on se demander comment mener une vie bonne lorsqu'on a soi-même l'impression de n'avoir pas le pouvoir de diriger sa vie, lorsqu'on n'est

pas même sûr d'être vivant, ou lorsqu'on doit se battre pour avoir le sentiment d'être encore en vie et qu'on redoute en même temps ce sentiment et la souffrance de vivre ainsi ? Dans les conditions actuelles du néolibéralisme et de l'émigration forcée, de très nombreuses populations vivent aujourd'hui sans avoir le sentiment d'un quelconque futur stable ou d'une quelconque appartenance politique continue, et ce sentiment vécu d'une vie abîmée fait partie pour elles de l'expérience quotidienne du néolibéralisme.

Je ne veux pas dire que la lutte pour la survie précède le domaine de la morale ou de l'obligation morale en tant que tel, car nous savons que même dans des conditions de danger extrême, il se trouve des personnes qui offrent tous les actes de soutien possible. Nous le savons grâce à certains récits extraordinaires venus des camps de concentration. Chez Robert Antelme, par exemple, ce peut être l'échange d'une cigarette entre des personnes ne parlant pas la même langue mais partageant une même condition de détention et de danger dans le camp. Chez Primo Levi, la réponse à l'autre peut passer par la simple écoute et la mémorisation de l'histoire qu'un autre raconte : celle-ci entre alors dans une archive incontestable formant la trace durable d'une perte qui contraindra à l'obligation suivie du deuil. Chez Charlotte Delbo, c'est offrir à l'autre son dernier morceau de pain, un morceau de pain dont on a désespérément besoin pour soi-même. Et pourtant, dans ces mêmes récits, il y a aussi des personnes qui ne tendent pas la main, qui prennent le pain pour elles, qui gardent la cigarette, tout en souffrant parfois le supplice d'en priver quelqu'un d'autre dans des conditions de dénuement radical. Autrement dit, dans des conditions de danger et de précarité extrêmes, le dilemme moral ne disparaît pas : au contraire, il persiste dans la tension entre vouloir vivre et vouloir vivre d'une certaine façon avec les autres. On ne cesse pas, de façon minime mais vitale, de « mener une vie » lorsqu'on raconte ou qu'on écoute une histoire, lorsqu'on affirme, en quelque occasion qu'il se puisse trouver, reconnaître la vie et la souffrance d'autrui. Même l'énoncé d'un nom peut devenir la forme la plus extraordinaire de reconnaissance, surtout quand on n'a plus soi-même de nom, quand son nom a été remplacé par un numéro ou quand personne ne s'adresse plus jamais à vous.

Dans un texte controversé, à propos du peuple juif, Hannah Arendt écrit qu'il ne suffisait pas pour les Juifs de lutter pour leur survie et que la survie ne pouvait être la fin ou le but de la vie elle-même⁷. Citant Socrate, elle insistait sur la distinction cruciale entre le désir de vivre et le désir de vivre bien ou, plutôt, de vivre une vie bonne⁸. Car la survie

n'était pas et ne devait pas être, à ses yeux, une fin en soi, car la vie elle-même n'était pas un bien intrinsèque. Seule la vie bonne rend la vie digne d'être vécue. Elle résolvait le dilemme socratique assez facilement mais, peut-être, un peu trop facilement – c'est du moins ce qu'il me semble. Je ne suis pas sûre que sa réponse puisse valoir pour nous aujourd'hui, et je ne suis d'ailleurs pas convaincue qu'elle ait jamais été valable. Pour Arendt, la vie du corps devait pour l'essentiel être séparée de la vie de l'esprit, et c'est pourquoi, dans *Condition de l'homme moderne*, elle établit une stricte distinction entre la sphère publique et la sphère privée. La sphère privée est celle du besoin, de la reproduction de la vie matérielle, de la sexualité, de la vie, de la mort, de l'éphémère. Arendt comprenait parfaitement que la sphère privée soutenait la sphère publique de l'action et de la pensée, mais de son point de vue, le politique se définissait par l'action, y compris par la parole active. C'est ainsi que l'acte verbal est devenu l'action de l'espace public et délibératif de la politique. Les personnes qui entraient dans la sphère publique le faisaient à partir de la sphère privée, de sorte que la sphère publique dépendait fondamentalement de la reproduction de celle-ci et qu'il fallait qu'il y ait une voie de passage allant du privé au public. Les personnes qui ne parlaient pas le grec, qui venaient d'ailleurs et dont la parole n'était pas intelligible étaient considérées comme des barbares, ce qui signifie que la sphère publique n'était pas conçue comme un espace de multilinguisme et ne faisait donc pas de la pratique de la traduction une obligation publique. Et pourtant, nous voyons bien que l'acte verbal efficace dépendait (a) d'une sphère privée stable et fermée qui reproduisait l'orateur et l'acteur masculins et (b) d'une langue désignée pour l'action verbale, cet attribut par lequel se définit la politique, qui pouvait être entendue et comprise parce qu'elle se conformait à l'exigence du monolinguisme. La sphère publique, définie par un ensemble efficace et intelligible d'actes de parole, était ainsi toujours obscurcie par les problèmes du travail non reconnu (celui des femmes et des esclaves) et du multilinguisme. Et l'instance où les deux convergeaient était précisément la situation de l'esclave, qui pouvait être remplacé, dont le statut politique était nul et dont la langue n'était pas considérée comme une langue.

Bien sûr, Arendt comprenait que le corps joue un rôle important dans toute conception de l'action, et que même les personnes qui se sont battues dans les mouvements de résistance ou dans les révolutions ont dû réaliser des actions corporelles pour affirmer leurs droits et créer quelque chose de nouveau⁹. Et le corps était certainement important

pour la parole publique, entendue comme une forme verbale de l'action. Le corps apparaît à nouveau comme une figure centrale dans sa conception de la natalité, qui est liée à sa conception de l'esthétique et de la politique. Après tout, le type d'action compris comme « donnant la vie » est tout à fait différent de l'action impliquée dans la révolution ; et pourtant elles sont toutes deux liées par le fait qu'elles constituent un moyen de créer quelque chose de nouveau, sans précédent. S'il y a de la souffrance dans l'acte de résistance politique ou, en effet, dans celui de donner la vie, c'est une souffrance qui a pour but de mettre au monde quelque chose de nouveau. Et pourtant, que faisons-nous de la souffrance liée aux formes de travail qui détruisent lentement ou rapidement le corps de l'ouvrier, ou d'autres formes qui ne servent absolument aucun dessein instrumental ? Si nous définissons la politique de façon restrictive comme une prise de position active, verbale et physique, qui se produit dans une sphère publique clairement délimitée, alors il semble que nous soyons conduits à qualifier la « souffrance inutile » et le travail non reconnu de prépolitiques – ce ne sont pas des actions mais des expériences, qui n'existent qu'en dehors du politique en tant que tel. Cependant, comme toute conception du politique doit considérer quelle opération du pouvoir distingue le politique du prépolitique, et de quelle manière la distinction entre public et privé accorde une valeur différentielle à différents processus de vie, nous devons refuser la définition d'Arendt, même si celle-ci apporte beaucoup. Plus précisément, il nous faut prendre pour point de départ sa distinction entre la vie du corps et la vie de l'esprit, afin de penser un autre type de politique du corps. Après tout, Arendt ne se contente pas de distinguer, au sens cartésien du mot, l'esprit et le corps : elle affirme les formes de pensée et d'action incarnées – et seulement celles-là – qui créent quelque chose de nouveau, qui entreprennent l'action avec une efficacité performative.

Les actions performatives sont irréductibles aux applications techniques et se différencient des formes d'expérience passives et éphémères. Ainsi, là où il y a de la souffrance ou de l'éphémère, elle est là pour être transformée en vie de l'action et de la pensée, et cette action et cette pensée doivent être performatives au sens illocutoire du mot, se modeler sur un jugement esthétique, et introduire quelque chose de nouveau dans le monde. Cela veut dire que le corps qui ne s'intéresse qu'aux problèmes de la survie, de la reproduction des conditions matérielles et de la satisfaction des besoins élémentaires, n'est pas encore le corps « politique ». Certes, le privé est nécessaire, car le corps

politique ne peut accéder à la lumière de l'espace public en vue d'agir et de penser que s'il est bien nourri, bien logé, soutenu par de nombreuses acteurs prépolitiques dont l'action n'est pas politique. S'il n'est pas d'acteur politique qui ne puisse assumer que le domaine privé opère comme un soutien, alors le politique défini comme le public est essentiellement dépendant du privé, ce qui signifie que le privé n'est pas le contraire du politique mais fait partie de sa définition même. Ce corps bien nourri parle ouvertement et publiquement ; ce corps qui a passé la nuit à l'abri et dans la compagnie privée d'autres corps apparaît toujours plus tard pour agir en public. Cette sphère privée devient l'arrière-plan même de l'action politique, mais doit-elle pour autant être qualifiée de prépolitique ? N'importe-t-il pas, par exemple, qu'il y ait dans cet arrière-plan obscur où vivent les femmes, les enfants, les vieux et les esclaves, des relations d'égalité, de dignité, de non-violence ? Si une sphère d'inégalité est désavouée afin de justifier et de promouvoir une autre sphère d'égalité, alors nous avons assurément besoin d'une politique qui puisse nommer et exposer cette contradiction et l'opération de désaveu sur laquelle elle repose. Si nous acceptons la distinction que propose Arendt entre le public et le privé, nous courons le risque d'approuver ce désaveu.

Alors qu'est-ce qui est en jeu ici, dans ce réexamen de l'étude faite par Arendt de la distinction entre public et privé dans la *polis* grecque antique ? Le désaveu de la dépendance devient la précondition de la pensée autonome et du sujet politique agissant, ce qui soulève immédiatement la question de savoir de quelle sorte de pensée et d'action « autonome » il peut bien s'agir. Car si nous approuvons la distinction d'Arendt entre le public et le privé, alors nous acceptons que le déni de la dépendance soit une précondition de la politique, au lieu de soumettre les mécanismes de ce déni à une analyse critique. En effet, c'est la critique de cette dépendance non reconnue qui donne le point de départ d'une nouvelle politique du corps, une politique qui doit commencer par comprendre la dépendance et l'interdépendance humaines – une politique, autrement dit, à même de rendre compte de la relation entre précarité et performativité.

Supposons en effet que nous commençons par la condition de dépendance et par les normes qui facilitent son désaveu. Cela changerait-il quelque chose quant à l'idée de la politique et même au rôle de la performativité à l'intérieur du politique ? Est-il possible de séparer la dimension autonome et active de la parole performative des autres dimensions de la vie du corps, dont la dépendance et la

vulnérabilité, ces modes du corps vivant qui ne peuvent être transformés facilement ou totalement en formes d'action univoques ? Il ne nous faudrait pas seulement abandonner l'idée que la parole verbale distingue l'animal humain de l'animal non humain : il nous faudrait aussi affirmer les dimensions de la parole qui ne reflètent pas toujours une intention consciente et délibérée. Parfois, en effet, comme Wittgenstein l'a remarqué, nous parlons, nous prononçons des mots, et ce n'est que plus tard que nous les sentons vivre. Ma parole ne commence pas avec mon intention, même si quelque chose que l'on peut certainement appeler intention se forme quand nous parlons. De plus, la performativité de l'animal humain se produit à travers le geste, l'allure, les modes de mobilité, le son, l'image, et divers moyens expressifs qui ne sont pas réductibles à des formes publiques de parole verbale. L'idéal républicain est pourtant de permettre une compréhension plus large de la démocratie sensible. La manière dont nous nous regroupons dans la rue, dont nous chantons et scandons, ou même restons silencieux, peut faire et fait partie de la dimension performative de la politique, et fait de la parole un acte corporel parmi d'autres. Alors, certes, les corps agissent quand ils parlent, mais la parole n'est pas le seul moyen pour les corps d'agir – et certainement pas leur seul moyen d'agir politiquement. Et quand une manifestation publique ou une action politique a pour objectif de s'opposer aux formes défaillantes de soutien – manque de nourriture, absence d'abri, travail non rémunéré ou précaire –, alors ce qui était défini comme « arrière-plan » de la politique devient son objet explicite. Quand des personnes se rassemblent contre la précarité provoquée, elles agissent de façon performative et donnent une forme incarnée à l'idée arendtienne d'action concertée. En de pareils moments, la performativité de la politique naît des conditions de précarité et en opposition politique à cette précarité. Quand des populations sont abandonnées par la politique économique ou par la politique tout court, alors des vies sont considérées comme étant indignes d'un soutien. Contre de telles politiques, la politique actuelle de la performativité insiste sur l'interdépendance des créatures vivantes et sur les obligations éthiques et politiques qui découlent de toutes les politiques qui privent ou cherchent à priver une population d'une vie vivable. La politique de la performativité est aussi un moyen d'énoncer et de mettre en acte la valeur au milieu d'un système biopolitique qui menace de dévaloriser les populations.

Bien sûr, tout cela pose une autre question : parlons-nous seulement,

ici, des corps humains ? Nous avons dit que les corps ne pouvaient pas être compris en dehors des environnements, des machines, des organisations sociales d'interdépendance sur lesquels ils reposent, et qui constituent les conditions de leur persistance et de leur épanouissement. En définitive, même si nous arrivons à comprendre et recenser tous les besoins du corps, devons-nous lutter uniquement pour ceux qui peuvent être satisfaits ? Ou faut-il également lutter pour que les corps puissent s'épanouir, pour que les vies soient vivables ? Comme j'espère l'avoir montré, nous ne pouvons pas lutter pour une vie bonne, une vie vivable, sans satisfaire les besoins qui permettent au corps de persister. Il est nécessaire d'exiger que les corps aient ce dont ils ont besoin pour survivre, car la survie est sûrement la condition préalable pour que d'autres revendications puissent être faites. Et pourtant, cette exigence est insuffisante, car nous survivons précisément afin de vivre, et la vie, si elle a besoin de la survie, doit, pour être vivable, être *bien plus* que la survie. On peut survivre sans être capable de vivre sa vie. Et dans certains cas, il ne semble pas valoir la peine de survivre dans de telles conditions. Ainsi, il est une exigence qui recouvre toutes les autres : l'exigence d'une vie vivable, c'est-à-dire d'une vie qui puisse être vécue.

Dès lors, comment penser une vie vivable sans définir un idéal unique ou uniforme pour cette vie ? Comme je l'ai indiqué dans un précédent chapitre, il ne s'agit pas, de mon point de vue, de définir ce qu'est ou devrait être réellement l'humain, car il va sans dire que les humains sont aussi des animaux et que leur existence corporelle elle-même dépend de systèmes de soutien qui sont à la fois humains et non humains. Ainsi, jusqu'à un certain point, je suis Donna Haraway lorsqu'elle nous demande de penser aux relationnalités complexes qui constituent la vie corporelle et lorsqu'elle suggère que nous n'avons plus besoin de formes idéales de l'humain. Ce dont nous avons besoin, en revanche, c'est de comprendre l'ensemble complexe de relations sans lesquelles nous n'existerions pas du tout – et d'en prendre soin¹⁰.

Bien sûr, il y a des conditions dans lesquelles le type de dépendance et de relationnalité auquel je pense ici semble insupportable. Si un ouvrier ou une ouvrière dépend d'un employeur qui l'exploite, alors la dépendance de l'ouvrier ou de l'ouvrière me paraît être l'équivalent de sa capacité d'être exploité. On pourrait en conclure qu'il faut rejeter toute dépendance parce que toute forme sociale de dépendance suppose une exploitation. Il serait pourtant erroné d'assimiler la forme contingente que prend la dépendance dans des conditions où les relations du travail se caractérisent par l'exploitation à la signification

ultime ou nécessaire de la dépendance. Car même si la dépendance prend toujours une forme sociale, quelle qu'elle soit, elle reste quelque chose qui se transfère d'une forme à une autre, et qui s'avère donc irréductible à une seule. Je veux ici fortement insister sur un point : aucune créature humaine ne peut survivre ou persister sans dépendre d'un environnement de soutien, de formes sociales de relationnalité et de formes économiques qui présument et structurent l'interdépendance. Il est vrai que l'interdépendance implique la vulnérabilité, et que celle-ci existe précisément par rapport aux formes de pouvoir qui diminuent ou menacent notre existence. Cela ne veut pourtant pas dire que nous puissions légiférer contre la dépendance ou contre la condition de vulnérabilité à l'égard des formes sociales. Nous ne pourrions en effet jamais comprendre pourquoi il est si difficile de mener une vie bonne dans une vie mauvaise si nous étions invulnérables aux formes de pouvoir qui exploitent ou manipulent notre désir de vivre. Nous désirons vivre, et même vivre bien, à l'intérieur des organisations sociales de la vie, des régimes biopolitiques qui définissent parfois nos vies comme des vies jetables ou négligeables, ou, pire encore, qui cherchent à les nier. Si nous ne pouvons pas persister sans les formes sociales de vie, et si les seules formes qui sont disponibles œuvrent contre la possibilité que nous vivions, alors nous sommes devant un dilemme difficile sinon impossible à résoudre.

Autrement dit, nous sommes, en tant que corps, vulnérables aux autres corps et vulnérables aux institutions, et cette vulnérabilité est un aspect de la modalité sociale à travers laquelle les corps persistent. La question de *ma* ou de *votre* vulnérabilité nous implique dans le problème politique plus large de l'égalité et de l'inégalité, car si la vulnérabilité peut être projetée et niée (catégories psychologiques), elle peut aussi être exploitée et manipulée (catégories sociales et économiques), au cours de la production et de la naturalisation des formes d'inégalité sociale. C'est ce que signifie la distribution inégale de la vulnérabilité.

Mon objectif normatif n'est pas cependant d'appeler à une distribution égale de la vulnérabilité, car beaucoup de choses dépendent de la question de savoir si la forme sociale de vulnérabilité qui est distribuée est elle-même vivable. Autrement dit, nous ne voulons pas que tout le monde ait une vie également invivable. Autant l'égalité est un but nécessaire, autant elle reste insuffisante si nous ne sommes pas capables de mieux évaluer si la forme sociale de vulnérabilité à distribuer est ou n'est pas juste. D'un côté, je pense que la négation de

la dépendance et, en particulier, de la forme sociale de vulnérabilité à laquelle elle donne naissance œuvre à établir une distinction entre les personnes qui sont dépendantes et celles qui ne le sont pas. Et cette distinction, en renforçant des formes de paternalisme ou en définissant les personnes dans le besoin en termes essentialistes, sert activement l'inégalité. D'un autre côté, je pense qu'il ne nous sera possible de penser un monde social et politique qui essaie de venir à bout de la précarité au nom de vies vivables qu'à travers une idée d'interdépendance qui affirme la dépendance du corps, les conditions de précarité et les possibilités de performativité.

De mon point de vue, la vulnérabilité constitue un aspect de la modalité politique du corps, où le corps est assurément humain, mais au sens d'animal humain. La vulnérabilité par rapport à autrui, même lorsqu'elle est conçue comme réciproque, marque une dimension précontractuelle de nos relations sociales. Cela veut dire qu'à un certain niveau elle défie la logique instrumentale qui veut que je ne protège votre vulnérabilité que si vous protégez la mienne (une logique où la politique n'est plus qu'une affaire de contrat négocié ou de calcul de risques). En réalité, la vulnérabilité est une des conditions de la socialité et de la vie politique qui ne peut être établie contractuellement, et dont la négation et la manipulabilité constituent un effort pour détruire ou gérer la condition d'interdépendance sociale de la politique. Comme le montre Jay Bernstein, la vulnérabilité ne peut pas être associée exclusivement à la blessabilité. Toute réactivité à ce qui se passe est une fonction et un effet de la vulnérabilité, qu'elle soit une ouverture à l'inscription d'une histoire qui n'a pas encore été racontée, ou qu'elle soit une réceptivité à ce que subit ou ce qu'a subi un autre corps, même quand ce corps n'est plus. Comme je l'ai suggéré, les corps sont toujours, en un sens, en dehors d'eux-mêmes, explorant ou parcourant leur environnement, étendus et même, parfois, dépossédés par les sens. Si nous pouvons nous perdre dans autrui, ou si nos capacités tactiles, motiles, haptiques, visuelles, olfactives ou auditives nous *comportent* au-delà de nous-mêmes, c'est parce que le corps ne reste jamais à sa propre place, et que le sentiment du corps se caractérise plus généralement par cette dépossession. Mais si le fait d'être dépossédé dans sa socialité est considéré comme une fonction constitutive de ce que signifie vivre et persister, quelle différence cela fait-il pour l'idée de la politique elle-même ?

Quant à notre question initiale, « comment mener une vie bonne dans une vie mauvaise ? », je pense que nous pouvons la repenser à la

lumière des conditions sociales et politiques, sans pour autant évacuer son importance morale. Il se peut que la question de savoir comment mener une vie bonne nécessite que nous ayons le pouvoir de mener une vie au sens d'avoir une vie, de vivre une vie ou même d'avoir le sentiment d'être vivant.

Il est bien sûr toujours possible de proposer une réponse cynique, qui voudrait que l'on oublie précisément la morale et son individualisme et qu'on ne s'occupe que de la lutte pour la justice sociale. Ayant pris ce chemin, nous pourrions conclure que la morale doit céder la place à la politique au sens le plus large du mot, c'est-à-dire au projet commun de réaliser les idéaux de justice et d'égalité de manière universalisable. Bien sûr, pour arriver à cette conclusion, il faudra résoudre un problème tenace, obstiné, à savoir qu'il y a toujours ce « je » qui doit d'une manière ou d'une autre entrer dans, négocier, entreprendre une pratique, à l'intérieur d'un mouvement social et politique plus large ; et lorsque ce mouvement cherche à remplacer ou à supprimer ce « je » et le problème de sa « vie », alors il se produit une autre forme d'effacement, une absorption dans une norme commune, et donc une destruction du moi vivant. Il n'est pas possible que la question de comment vivre une vie meilleure ou une vie bonne culmine dans l'effacement ou la destruction de ce « je » et de sa « vie ». Ou bien, si c'est le cas, alors la réponse donnée à la question conduit à la destruction de la question elle-même. Et si je ne pense pas que la question de la morale puisse être posée en dehors du contexte de la vie économique et sociale, sans faire de présupposé sur qui compte comme sujet de vie ou comme sujet vivant, je suis tout à fait certaine qu'on ne peut pas répondre à la question de comment mieux vivre en détruisant le sujet de la vie.

Et pourtant, si nous revenons à l'affirmation d'Adorno selon laquelle il n'est pas possible de mener une vie bonne dans une vie mauvaise, nous voyons que le mot « vie » apparaît deux fois, et ce n'est pas un hasard. Si je demande comment mener une vie bonne, alors je cherche à recourir à une « vie » qui serait bonne que je sois ou non celle qui la mènera, et pourtant je suis celle qui a besoin de savoir, et donc, en un sens, il s'agit de ma vie. Autrement dit, du point de vue de la morale, déjà, la vie elle-même est double. Quand j'arrive à la seconde partie de la phrase, et que je cherche à savoir comment mener une vie bonne dans une vie mauvaise, je suis confrontée à l'idée d'une vie organisée socialement et économiquement. Cette organisation économique et sociale de la vie est « mauvaise » précisément parce qu'elle ne fournit

pas les conditions d'une vie vivable, parce que la vivabilité y est inégalement distribuée. On peut souhaiter vivre une vie bonne dans une vie mauvaise, estimer que l'on vit de son mieux et rester indifférent aux inégalités sociales et économiques plus larges produites à travers certaines organisations de la vie, mais ce n'est pas si simple. Après tout, la vie que je vis, bien que ce soit évidemment cette vie et pas une autre, est déjà liée à des réseaux de vie plus larges, et si elle n'était pas connectée à de tels réseaux, je ne pourrais en réalité pas vivre. Aussi ma propre vie dépend-elle d'une vie qui n'est pas la mienne, pas seulement de la vie des autres, mais aussi d'une organisation sociale et économique de la vie plus large. Et ma propre vie, ma survie, dépend de ce sentiment plus large de la vie, qui comprend la vie organique, les environnements de vie et de soutien, et les réseaux sociaux qui affirment et soutiennent l'interdépendance. Ils constituent qui je suis, ce qui signifie que je cède une part de ma vie distinctivement humaine afin de vivre, afin de pouvoir être humaine.

La question de savoir comment vivre une vie bonne dans une vie mauvaise contient donc implicitement l'idée que nous pouvons toujours penser à ce que pourrait être une vie bonne, mais que nous ne pouvons plus le faire exclusivement en termes de vie bonne d'un individu. S'il y a bien deux « vies » – ma vie et la vie bonne, comprise comme une forme sociale de vie –, alors la vie de l'un est impliquée dans la vie de l'autre. Ce qui signifie que lorsque nous parlons de nos vies sociales, nous parlons de la manière dont le social traverse l'individu ou même définit la forme sociale de l'individualité. En même temps, l'individu, si fortement autoréférentiel soit-il, fait toujours référence à lui-même à travers une médiation ou un média, et son langage même, par lequel il se reconnaît, vient d'ailleurs. Le social conditionne et sert de médiateur à la reconnaissance de moi-même qu'il m'appartient d'entreprendre. Comme nous le savons depuis Hegel, le « je » qui vient à se reconnaître lui-même, à reconnaître sa vie, se reconnaît toujours comme vie *d'un autre*. La raison pour laquelle le « je » et le « tu » sont ambigus, c'est qu'ils sont chacun liés dans d'autres systèmes d'interdépendance : c'est ce que Hegel appelle *die Sittlichkeit*. Cela signifie que, si c'est bien moi qui procède à cette reconnaissance de moi-même, tout un ensemble de normes sociales sont mises en jeu au cours de ce processus dont je suis l'auteur, et que ce qui se joue ainsi ne trouve pas en moi son origine, même si je ne suis pas sans cela pensable.

Dans les *Probleme der Moralphilosophie* ce qui commence comme une question morale sur comment mener une vie bonne dans une vie

mauvaise culmine dans l'affirmation qu'il faut résister à la vie mauvaise pour mener une vie bonne. Adorno écrit en effet : « La vie elle-même est si distordue, si défigurée, qu'au fond personne n'est en mesure d'y vivre justement, d'y réaliser sa propre destinée d'être humain – oui, j'irais presque jusqu'à dire : que le monde est établi de telle sorte que même l'exigence la plus élémentaire d'intégrité et d'honnêteté doit nécessairement conduire tout un chacun à protester¹¹. » Il est intéressant qu'en un tel moment, Adorno dise qu'il irait « presque » (« *fast* ») jusqu'à dire ce qu'il dit. Il n'est pas sûr que la formulation soit juste, mais il l'écrit quand même. Il surmonte son hésitation, mais la laisse sur la page. Peut-on dire aussi simplement que la quête d'une vie morale peut et doit, dans les conditions actuelles, culminer dans la protestation ? La résistance peut-elle se réduire à la protestation ? Ou la protestation est-elle pour Adorno dans la forme sociale que prend aujourd'hui la recherche d'une vie bonne ? Cette dimension spéculative se retrouve dans cette autre observation : « La seule chose qu'on puisse peut-être dire, c'est que la vie bonne aujourd'hui consisterait dans une forme de résistance aux formes de vie mauvaise qui ont été comprises et décryptées par le regard critique des esprits les plus progressistes¹². » En allemand, Adorno utilise le mot « *falsches Leben* », qui peut signifier « vie fausse » et qui a été traduit en anglais par « *bad life* » et donc, ici, en français, par « vie mauvaise ». Certes, la différence n'est pas négligeable, car pour la morale, la recherche d'une vie bonne pourrait bien être la vie vraie, mais la relation entre les deux doit encore être expliquée. Par ailleurs, il semble qu'Adorno se range lui-même parmi le petit groupe d'élus qui sont suffisamment progressistes et compétents pour entreprendre cette nécessaire activité critique. De façon significative, la pratique de la critique est synonyme ici de « résistance ». Et pourtant, dans cette phrase comme dans la phrase précédente, un doute subsiste. La protestation et la résistance sont deux caractéristiques de la lutte populaire et de l'action des masses, et pourtant, dans cette phrase, elles caractérisent la capacité critique de quelques-uns. Adorno lui-même hésite un peu et, tout en continuant à clarifier ses observations spéculatives, il formule un appel un peu différent à la réflexivité : « Cette résistance contre ce que le monde a fait de nous n'est certainement pas une simple opposition au monde extérieur [...] cette résistance devrait plutôt lutter contre tout ce qui, en nous-mêmes, fait que nous tendons à participer¹³. »

Ce qu'Adorno, pourrait-on dire, exclut ici, c'est l'idée de résistance populaire et les formes de critique qui apparaissent quand des corps se

rassemblent dans la rue pour exprimer leur opposition à des régimes contemporains de pouvoir. De plus, la résistance est définie comme un « dire-non » à une partie du moi qui veut participer (« *mitzuspielen* ») au statu quo. Elle est comprise à la fois comme une forme de critique que seuls quelques élus peuvent entreprendre, et comme une résistance à une partie du moi qui cherche à s'associer à ce qui est mal, comme un frein intérieur à la complicité. Ce double discours impose à l'idée de résistance des limites telles que je ne puis les accepter. Et il soulève, pour moi, un certain nombre de questions : quelle part du moi est-elle refusée et quelle part du moi est-elle encapacitée (*empowered*) à travers la résistance ? Si je refuse la part de moi-même qui est complice de la vie mauvaise, cela signifie-t-il que je me suis purifiée ? Suis-je intervenue pour changer la structure du monde social dont je me retire, ou me suis-je isolée ? Me suis-je jointe à d'autres dans un mouvement de résistance et dans une lutte pour la transformation sociale ?

Cela fait bien sûr quelque temps que ces questions ont été posées à la vision d'Adorno : je me souviens d'une manifestation à Heidelberg, en 1979, où certains groupes de gauche contestaient Adorno et protestaient contre sa conception limitée de la protestation ! Pour moi, et peut-être pour nous aujourd'hui, nous pouvons toujours nous demander dans quelle mesure la résistance doit faire plus que refuser une manière de vivre, doit aller au-delà d'une position qui abstrait finalement la morale de la politique aux dépens de la solidarité et qui fait d'une critique savante et moralement pure le modèle de la résistance. Si la résistance doit mettre en acte les principes mêmes de la démocratie pour lesquels elle est en lutte, alors il lui faut être *plurielle* et *incarnée*. Elle doit aussi passer par le rassemblement des impleurables dans l'espace public et signaler leur existence et leur exigence d'une vie vivable, l'exigence de vivre une vie *avant* la mort, pour le dire simplement.

En effet, si la résistance consiste à faire advenir une nouvelle manière de vivre, une vie plus vivable qui s'oppose à la distribution différentielle de la précarité, alors les actes de résistance doivent dire non à une manière de vivre et dire oui, en même temps, à une autre. C'est pourquoi nous devons reconsidérer pour notre temps les conséquences performatives de l'action concertée au sens arendtien du mot. De mon point de vue, pourtant, si l'action concertée qui caractérise la résistance réside parfois dans l'acte de parole verbal ou dans le combat héroïque, elle est aussi dans les gestes corporels de refus, dans le silence, le déplacement, le refus de se déplacer, bref, dans tout ce qui caractérise les mouvements qui mettent en acte les principes

économiques d'interdépendance et les principes démocratiques d'égalité précisément à travers l'action par laquelle ils appellent à une nouvelle manière de vivre qui soit plus radicalement démocratique et plus substantiellement interdépendante. Tout mouvement social est en soi une forme sociale, et quand un mouvement social appelle à une nouvelle manière de vivre, à une forme de vie vivable, alors il doit, à ce moment-là, mettre en acte les principes qu'il cherche à réaliser. Ce qui veut dire que quand cela marche, il y a une mise en acte performative de la démocratie radicale dans les mouvements qui seuls peuvent exprimer ce que veut dire mener une vie bonne au sens de vie vivable. J'ai essayé de suggérer que la précarité est la condition contre laquelle un certain nombre de mouvements sociaux nouveaux sont en lutte. Ces mouvements ne cherchent pas à venir à bout de l'interdépendance ou de la vulnérabilité quand ils luttent contre la précarité : ils cherchent à produire les conditions dans lesquelles cette vulnérabilité et cette interdépendance seront vivables. C'est une politique dans laquelle l'action performative prend une forme corporelle et plurielle, et veut attirer une attention critique, dans le cadre d'une démocratie radicale, sur les conditions de survie, de persistance et d'épanouissement corporels. Si je dois mener une vie bonne, ce sera une vie vécue avec d'autres, une vie qui ne peut pas être une vie sans les autres ; je ne perdrai pas ce que je suis : celui que je suis sera transformé par mes connexions avec les autres, car ma dépendance à l'égard d'autrui et le fait que d'autres dépendent de moi sont nécessaires pour vivre et pour vivre bien. Notre exposition partagée à la précarité est le terreau de notre égalité potentielle et des obligations réciproques qui sont les nôtres de produire ensemble les conditions d'une vie vivable. En avouant le besoin que nous avons les uns des autres, nous reconnaissons les principes fondamentaux qui modèlent les conditions sociales et démocratiques de ce que nous pouvons toujours appeler la « vie bonne ». Ce sont des conditions critiques de la vie démocratique, au sens où elles font partie d'une crise continue, mais aussi où elles appartiennent à une forme de penser et d'agir qui répond aux urgences de notre temps.

1. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, trad. Éliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, Paris, Payot, 1980.
2. Theodor W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, Francfort, Suhrkamp, 1996, p. 34-35.
3. *Ibid.*, p. 205.
4. *Ibid.*, p. 262.
5. *Ibid.*, p. 250.
6. Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.
7. Dans « L'armée juive, le début d'une politique juive ? », paru en 1941 dans *Aufbau*, Arendt écrit : « La volonté de vivre du Juif est aussi célèbre qu'elle a mauvaise réputation. Elle est célèbre, parce qu'elle couvre une période relativement longue de l'histoire des peuples européens. Elle a mauvaise réputation, parce qu'au cours des deux derniers siècles, elle a menacé de dégénérer en quelque chose de totalement négatif : la volonté de survivre à tout prix. » Voir : Hannah Arendt, *Auschwitz et Jérusalem*, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Deuxtemps Tierce, 1991 (je ne reprends pas ici cette traduction, N.d.T.). En 1946, alors que l'horreur des camps de concentration nazis est encore en voie de divulgation et que le résultat politique du sionisme est encore activement débattu, Arendt revoit ce point dans « L'État des Juifs : cinquante ans après, où la politique de Herzl a-t-elle conduit ? », in *Écrits juifs*, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Fayard, 2011 (je ne reprends pas ici cette traduction, N.d.T.). Elle écrit : « Ce que les survivants veulent maintenant par-dessus tout, c'est le droit de mourir avec dignité, c'est-à-dire, en cas d'attaque, l'arme à la main. A disparu probablement pour toujours la grande préoccupation du peuple juif pendant des siècles : survivre à tout prix. » Et encore : « Si positive que soit cette nouvelle évolution pour un mouvement politique juif sain, elle n'en constitue pas moins un danger, dans le cadre actuel des attitudes sionistes. La doctrine de Herzl, privée comme elle l'est aujourd'hui de sa confiance originelle dans l'utilité de l'antisémitisme, ne peut qu'encourager des gestes suicidaires en vue desquels l'héroïsme naturel d'un peuple qui s'est accoutumé à la mort peut être facilement exploité. »
8. Hannah Arendt, « La réponse de Socrate », in *La Vie de l'Esprit*, I. *La Pensée*, trad. Lucienne Lotringer, Paris, PUF, 1981.
9. Hannah Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft : Übungen im politischen Denken 1*, éd. Ursula Ludz, Munich, Piper, 1994, p. 44f.
10. Sur les relationnalités complexes, voir Donna Haraway, *Des singes, des cyborgs et des femmes*, op. cit., et *Manifeste des espèces de compagnie*, op. cit.
11. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, p. 248.
12. *Ibid.*, p. 249.
13. *Ibid.*

Remerciements

Je voudrais remercier le Bryn Mawr College, qui m'a accueilli en 2010 dans le cadre des conférences Mary Flexner, et en particulier les enseignants et les étudiants qui se sont tant investis dans ce travail, et l'ancienne présidente Jane McAuliffe, qui a prolongé cette invitation et dont l'équipe remarquable m'a permis de travailler facilement et de manière productive. Je voudrais remercier l'équipe de Harvard University Press, qui a bien voulu attendre avec patience la version finale de ce texte, et l'Andrew Mellon Foundation, qui, à travers le Distinguished Academic Achievement Award, m'a soutenue pendant tout le temps que j'ai développé ces conférences, que je les ai transformées en chapitres et que j'ai tenté d'en faire un livre. Cet ouvrage est issu de conversations et de projets communs avec des chercheurs et des activistes qui travaillent sur les questions du rassemblement politique, de la précarité et de la résistance. Les chapitres 1, 2 et 4 ont d'abord été des cours que j'ai donnés au Bryn Mawr College. Ils ont ensuite pris différentes formes à d'autres occasions. Je remercie également mes interlocuteurs de l'Université Bogazici, qui ont généreusement discuté le chapitre 5, en 2013, quelques mois après les manifestations de la place Taksim. Je remercie le public des Watson Lectures, au Musée Nobel, à Stockholm, qui, en 2011, a réagi d'une façon qui m'a aidée à la première version de « L'éthique de la cohabitation », et à la Biennale de Venise, où une première version de « Des corps en alliance et la politique de la rue » a été présentée en 2010. « Peut-on mener une vie bonne dans une vie mauvaise ? » a été présenté à Francfort à l'occasion de la remise du prix Adorno, en septembre 2012.

Je remercie Sarah Bracke et Aleksey Dubilet pour leur aide précieuse, textuelle et intellectuelle, sur le manuscrit. Je remercie Lindsay Waters qui m'a stimulée et guidée tout au long de la réalisation du livre, et Amanda Peery pour son aide. Comme toujours, je suis heureuse de tant devoir à mes interlocuteurs, ceux qui me sont proches, ceux que je vois rarement, et ceux que je n'ai pas encore rencontrés. Je remercie Wendy Brown, la personne qui m'est le plus proche, qui a soutenu et encouragé ce travail avec une attention irremplaçable et, toujours, la bonne distance. Je remercie enfin mes autres lecteurs, dont les critiques productives et les questions pertinentes m'ont été indispensables : Michel Feher, Leticia Sabsay, Zeynep Gambetti, Michelle Ty, Amy Huber, Alex Chasin, ainsi que tous mes lecteurs anonymes, dont la compagnie s'est avérée exceptionnelle quand des doutes ont commencé à se former et qu'il fut temps d'en finir avec ces spéculations, qu'elles fussent tardives ou prématurées. Ce livre est dédié à Isaac Butler-Brown, qui a déjà appris à apparaître et à parler.

Crédits

Le chapitre 2, « Alliance des corps et politique de la rue », constitue un développement, pour cet ouvrage, d'un texte paru dans Meg McLagan et Yates McKee (dir.), *Sensible Politics : The Visual Culture of Nongovernmental Activism*, New York, Zone Books, 2012, p. 117-138.

Le chapitre 3, « Vie précaire et éthique de cohabitation », a été d'abord présenté dans le cadre des Watson Lectures au Musée Nobel, à Stockholm, en 2011, et a été publié sous une forme légèrement différente sous le titre « Precarious Life, Vulnerability, and the Ethics of Cohabitation » (Vie précaire, vulnérabilité et éthique de la cohabitation), dans le *Journal of Speculative Philosophy*, 26, n° 2 (2012), p. 134-151.

Le chapitre 4, « Vulnérabilité corporelle, politique coalitionnelle », a d'abord été publié sous le titre « Bodily Vulnerability, Coalitions, and Street Politics » (Vulnérabilité corporelle, coalitions et politique de la rue), dans Joana Sabadell-Nieto et Marta Segarra (dir.), *Differences in Common : Gender, Vulnerability, Community*, Amsterdam/New York, Rodopi Publishing, 2014.

Le chapitre 6, « Peut-on mener une vie bonne dans une vie mauvaise ? » a été d'abord présenté en septembre 2012, à Francfort, à l'occasion de la réception du prix Adorno, puis a été publié dans *Radical Philosophy*, 176 (novembre-décembre 2012).

Tables des matières

Introduction

1. Politique du genre et droit d'apparaître
2. Alliance des corps et politique de la rue
3. Vie précaire et éthique de la cohabitation
4. Vulnérabilité corporelle, politique coalitionnelle
5. « Nous, le Peuple » Réflexions sur la liberté de rassemblement
6. Peut-on mener une bonne vie dans une vie mauvaise ?

Remerciements

Crédits

à venir
une série de la collection Histoire de la pensée

Didier Eribon
Retour à Reims,
2009

Joan W. Scott
Théorie critique de l'histoire.
Identités, expériences, politiques,
2009

Geoffroy de Lagasnerie
Logique de la création.
Sur l'Université, la vie intellectuelle et les conditions de l'innovation,
2011

Joan W. Scott
De l'utilité du genre,
2012

Geoffroy de Lagasnerie
La Dernière Leçon de Michel Foucault.
Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique,
2012

Judith Butler
Vers la cohabitation.
Judéité et critique du sionisme,
2013

Didier Eribon
La Société comme verdict.
Classes, identités, trajectoires,
2013

Pierre Bergounioux
Exister par deux fois,
2014

Geoffroy de Lagasnerie
L'Art de la révolte.
Snowden, Assange, Manning,
2015

Didier Eribon
Principes d'une pensée critique
2016